CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

NA4.61-
64
1960

Cum permissu superiorum.

D. L., 1er trimestre 1960. — Imprimeur, n° 2212.

LA MAISON-DIEU

N° 61

CHURCH DIVINITY SCHOOL OF THE PACIFIC LIBRARY

LES FONCTIONS LITURGIQUES D'APRÈS LA TRADITION (Vanves 1959)

Notre dernier cahier (n° 60) contenait la plupart des rapports présentés à Versailles sur « les acteurs de la célébration liturgique ». Cette session, d'orientation nettement pratique, avait été préparée par une session de Vanves destinée à rechercher les fondements traditionnels de la discipline promulguée par l'Instruction « De Musica sacra et sacra liturgia ».

On retrouvera donc ici quelques-uns des thèmes traités à Versailles, mais sous un angle plus historique. Pour autant, nous ne pensons pas que ce cahier soit plus aride que le précédent. A certains égards même, nous croyons qu'il doit exciter un plus grand intérêt, et paraître plus neuf, tant il y a toujours de bénéfice et de charme à retourner aux sources.

Les contributions des PP. Duval et Molin répondent par les faits à des articles récents mettant en cause les interventions du « commentateur » au cours de l'action sacrée. Étrangères à la session de Vanves, elles s'y intègrent parfaitement.

SOMMAIRE

Joseph Lécuyer, c.s.sp., Directeur spirituel au Séminaire français de Rome. — *Le célébrant. Approfondissement théologique de sa fonction* 5

I.-H. Dalmais, o.p., Professeur à l'Institut Supérieur de Liturgie. — *Le diacre, guide de la prière du peuple d'après la tradition liturgique* 30

André Duval, o.p., Professeur au Saulchoir. — *Le Concile de Trente et les origines du « commentateur »* 41

343155

JEAN-BAPTISTE MOLIN, f.m.c.	*Etait-il inconcevable, au 16e siècle, de faire au peuple des monitions dans sa langue au cours des cérémonies ?*	48
BALTHASAR FISCHER, Professeur au Séminaire diocésain de Trèves.	*Esquisse historique sur les Ordres mineurs*	58
JEAN DANIÉLOU, s. j.	*Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* ..	70
ANSELME ROBEYNS, Moine du Mont César.	*Les droits des baptisés dans l'assemblée liturgique* ...	97
RENÉ GAUDILLIÈRE, Curé de Saint-Aubin, Toulouse.	*L'équipe liturgique* ..... (Rapport présenté à la session de Versailles.)	131
GEORGES PINELL, Moine de Montserrat.	*La diversité des assemblées. De la cathédrale à l'église rurale*	144

Chronique

I.-H. DALMAIS.	*La semaine internationale d'études « Liturgie et Missions »* ..... (Nimègue-Uden, 11-18 septembre 1959.)	162
E.-R. HAMBYE, s. j.	*Le mouvement liturgique aux Indes*	166

Bibliographie

X. SEUMOIS, *Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire*, 172. — A. RAES, *Le mariage dans les Eglises d'Orient*, 174. — L. BROU, *Les oraisons des dimanches après la Pentecôte*, 175. — *Vies des Saints et Bienheureux*, par les Bénédictins de Paris. — NOËLLE M.-DENIS BOULET, *Le calendrier chrétien*, 176 (P. JOUNEL).

NECROLOGIE

Nos lecteurs ont appris le retour auprès du Père de notre vénéré ami Dom LAMBERT BEAUDUIN, le 11 janvier 1960, au monastère de Chevetogne qu'il avait fondé. Nous publierons son portrait et nous rappellerons tout ce que lui doit le C.P.L. dans notre prochain cahier.

LE CÉLÉBRANT

Approfondissement théologique de sa fonction

La réflexion chrétienne sur le rôle du célébrant dans l'assemblée liturgique semble avoir eu comme point de départ, et nul ne s'en étonnera, les récits de la dernière Cène de Jésus avec ses disciples. A partir de ces récits, de nombreux aspects ont été soulignés, qui peuvent parfois donner l'impression d'un certain émiettement, chaque auteur s'arrêtant au point de vue qui l'intéresse, suivant qu'il s'agit d'un liturgiste, d'un exégète, d'un évêque, d'un simple prêtre, etc. On se rappellera, d'ailleurs, que c'est habituellement l'instruction du peuple fidèle, je veux dire des laïcs, que l'on a en vue, et il est assez rare que l'on envisage directement la fonction du célébrant en tant que telle, sinon pour lui rappeler l'exigence de sainteté qui découle d'un si grand honneur. J'essaierai cependant de synthétiser, et sans aucunement espérer être complet, les éléments épars dans la tradition et la théologie, en partant, comme je l'ai indiqué plus haut, des récits de la Cène.

Or il me semble que presque tous ces éléments peuvent se grouper autour de deux affirmations centrales : la première est que le célébrant représente le Christ; la deuxième, en un sens qui sera à préciser, est que le célébrant représente le corps apostolique continué par le corps épiscopal.

I. — Le célébrant représente le Christ

Écrivant aux Corinthiens, saint Paul leur remet en mémoire l'enseignement officiel *qui vient du Seigneur et qu'à son tour il leur a transmis* :

« Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit en disant : Ceci est mon corps qui est pour vous; faites ceci en souvenir de moi. De même, après le repas, il prit la coupe en disant : Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en souvenir de moi » (I Cor., 11, 23-25).

L'Église a donc reçu l'ordre de faire ce que le Christ a fait; et elle a compris aussi, dès les débuts, que, dans ce renouvellement de la dernière Cène, il devait y avoir, parmi tous ceux qui seraient présents, l'un d'entre eux qui tiendrait la place du Christ : sans doute, à la dernière Cène, tous avaient mangé et bu, mais un seul, le Seigneur lui-même, avait pris du pain, rendu grâces à haute voix, rompu ce pain, et prononcé les paroles : Ceci est mon corps qui est pour vous. Et de même pour le calice. La liturgie nous est, sur ce point, un témoin précieux de la foi de l'Église : au moment le plus solennel de la messe, toutes les liturgies font accomplir au prêtre les gestes mêmes du Seigneur et lui font prononcer ses paroles[1]. Et ce sera l'argument majeur que l'on apportera lorsqu'il s'agira de rejeter certaines coutumes hérétiques : « Celui-là seul, écrit saint Cyprien, remplit le rôle de prêtre à la place du Christ, qui fait ce que le Christ a fait, et il n'offre à Dieu le Père, dans l'Église, la vérité et la plénitude du sacrifice qu'autant qu'il l'offre comme il voit que Christ lui-même l'a offert[2]. » C'est de là qu'il faut donc partir pour approfondir la fonction du célébrant dans l'assemblée eucharistique : il lui revient de représenter le Christ, d'accomplir ce qu'il a accompli, et par cette activité visible d'accomplir aussi les mêmes effets invisibles qui furent produits à la Cène. On peut, semble-t-il, pour plus de clarté, distinguer ici plusieurs aspects complémentaires : le célébrant est président d'une action

1. Cf. J.-A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, trad. française, III, pp. 119 ss. Le rite byzantin conserve les paroles sans faire reproduire les gestes indiqués par le récit; mais il semble que ces derniers aient été en usage autrefois.

2. Cyprien, *Epist. 63*, 1. Même principe chez Chrysostome, *In Matth. hom.*, 82, 2, et chez Gennade de Marseille, *Lib. Eccles. dogm.*, 41, éd. C.-H. Turner, dans *Journ. of Th. Stud.*, 1906, p. 97. — Il s'agit, pour ces auteurs, de répondre aux prétentions des hérétiques (aquariens, ébionites, encratites) qui célébraient l'Eucharistie avec du pain et *de l'eau*.

liturgique, il est le « sacrement » du Christ grand prêtre, il est enfin médiateur de l'alliance scellée dans le sacrifice du Seigneur.

a) *Président de l'action liturgique.*

Lorsqu'il reproduit les gestes de la dernière Cène, le célébrant apparaîtra donc d'abord comme *celui qui préside* : tel était en effet le privilège du Seigneur au cours du repas pascal; il remplissait, selon les synoptiques, au milieu des Apôtres, le rôle qui était habituellement dévolu au père de famille, et qui comprenait en particulier la bénédiction du pain au début du repas, et l'action de grâces sur la coupe à la fin[3]. En fait, les précieuses descriptions de l'Eucharistie liturgique de saint Justin emploient ce terme de « président » pour désigner le célébrant, qu'il s'agisse du rite qui termine l'initiation chrétienne, ou de celui qui réunit le dimanche tous les fidèles[4]. C'est aussi le mot *praesidentes* qu'emprunte Tertullien, dans le *De Corona*, pour désigner ceux qui donnent l'Eucharistie[5]. Que cet enseignement demeure actuel dans l'Église, on en aura la preuve, non seulement dans les monitions du Pontifical qui prescrivent : « *Sacerdotem oportet praeesse* », mais surtout dans la récente Instruction de la Congrégation des Rites du 3 septembre 1958, qui résume en quatre mots la fonction du célébrant : « Sacerdos celebrans *toti actioni liturgicae praeest*[6]. »

Or un président, de quelque manière qu'on l'envisage, ne se comprend pas sans une assemblée. Cette remarque, qui peut paraître un truisme, n'est pas sans grande importance dans le cas présent : elle revient à dire que le célébrant, comme le Christ à la Cène, n'est pas célébrant pour lui-même, mais que son rôle est en fonction de l'assemblée qu'il préside. Les gestes que fait le Seigneur au milieu des Apôtres, les paroles qu'il prononce, sont des signes, et des

3. Sans entrer ici dans de longues discussions, je renvoie à l'édition anglaise du livre de J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 57-60.

4. Saint Justin, *Apologie*, I, 65 et 67.

5. Tertullien, *De Corona*, III, 3-4 (éd. Gerlo, *Corp. Christ.*, II, p. 1043).

6. Instr. *De Musica sacra et sacra Liturgia*, n° 93.

signes qui s'adressent à des intelligences et à des cœurs; parce qu'il préside, c'est lui qui réclame l'attention, qui éveille l'intérêt, qui donne, par son exemple et ses invitations, le branle aux sentiments et aux attitudes religieuses de chaque membre de l'assemblée. Malgré la brièveté des textes, on entrevoit l'importance de ce rôle de Jésus : c'est lui qui a pris l'initiative de faire préparer le repas (Luc, 22, 7; Mc, 14, 12), c'est lui qui crée l'atmosphère religieuse qui transparaît dans toute la soirée : lavement des pieds, annonce de la Passion (Luc, 22, 15 et par.), de la trahison; c'est lui qui conduit la suite des événements : il prend la première coupe, la fait passer aux disciples (Luc, 22, 17), il prononce les prières rituelles de bénédiction ou d'action de grâce sur le pain et sur le vin, et il les donne, en ordonnant d'en manger et d'en boire; c'est encore lui très probablement qui entonne, à la fin du repas, l'hymne de louange mentionné par les synoptiques (Mc, 14, 26 et par.) et qui comprenait les Psaumes 114-118[7]; c'est lui enfin qui donne le signal du départ : Levez-vous, partons d'ici (Jo., 14, 31).

Quelles que soient les difficultés que soulèvent chacun de ces détails, l'impression d'ensemble n'est pas trompeuse : la présidence de Jésus a été effective et non pas seulement honoraire; il a pris la responsabilité de la communauté des disciples pour la faire participer, sous sa direction, à l'action liturgique qu'il voulait accomplir : c'est pour eux qu'il agit, c'est lui qui les fait agir. Il est trop clair qu'il y a là, pour une théologie du rôle du célébrant, une précieuse donnée : puisqu'il représente le Christ, il doit être davantage qu'un exécutant parmi les autres; il a la responsabilité de l'assemblée tout entière. On entrevoit les conséquences de ce principe.

Et tout d'abord, ses gestes, ses paroles, ont pour but, non pas uniquement ni principalement d'exprimer sa dévotion personnelle[8], mais d'entraîner et de guider tous les membres de l'assemblée dans l'acte suprême où le Christ les

7. Cf. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 172 ss.

8. Dissipons tout de suite un malentendu possible : je ne dis pas que la dévotion personnelle du prêtre n'est pas importante, voire nécessaire; mais que, en tant que *président*, sa dévotion intérieure n'intervient pas directement, sinon dans la mesure où elle le porte à mieux accomplir sa fonction pour le bien des autres.

unit à son sacrifice. D'où l'importance que ces gestes, ces paroles soient vraiment des signes que l'assemblée puisse comprendre : ils ont une valeur d'instruction, d'entraînement, d'exemple. Est-il besoin de souligner l'importance de ce fait ? Si c'est autour du célébrant, comme jadis autour du Seigneur, que se réunit l'assemblée, si c'est lui qui doit exprimer par ses gestes, ses paroles, son chant, les sentiments intérieurs qui doivent être ceux de tous, et si, en ce faisant, il représente le Christ, quelle devrait être la perfection de toute son attitude!

Il est frappant de recueillir, sous la plume de Clément de Rome, dès l'âge apostolique, les expressions qui décrivent le service liturgique des évêques ou des presbytres : non seulement, comme tous et comme les laïcs eux-mêmes, ils doivent observer les règles de leur fonction liturgique « avec ordre, à leur rang, avec gravité ou majesté (ἐν σεμνότητι)[9] »; mais d'une manière spéciale Clément attend d'eux « humilité, calme, distinction (ἀβαναύσως), piété et perfection[10] ». Il y a, dans ces mots d'un des premiers successeurs de saint Pierre, tout un programme de conduite pour le célébrant, qu'il serait facile d'illustrer en le voyant réalisé dans le Christ de la Cène. Quelques indications suffiront.

L'humilité d'abord : le Christ en a donné l'exemple au cours du lavement des pieds, et il en fait une loi pour tous ceux qui auraient une autorité quelconque dans l'Église : « Quel est en effet le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Eh bien, moi je suis au milieu de vous comme celui qui sert! » (Luc, 22, 27). Comme le Seigneur, le célébrant est là pour servir ceux qui viennent s'asseoir à la table eucharistique; aussi l'humble attitude du serviteur lui a souvent été recommandée par les Pères[11]; c'est pour le bien du peuple fidèle qu'il est là[12], et il doit servir ce peuple même au péril de

9. *I Clem.*, XL et XLI, 1.
10. *I Clem.*, XLIV, 3 et 4.
11. Cf. Ignace d'Antioche, *Philad.*, VI, 1; Origène, *In Matth. Comment. ser.*, 12 (éd. Klostermann, p. 22); Ambrosiaster, *Quaest. V. et N. T.*, q. 46, 7 (éd. Souter, p. 87).
12. Cyprien, *Ep.* 57, 2 ss.; 58, 1; Origène, *In Isaiam*, hom. VI, 2 (P. G., 13, 839); *Concile de Nicée*, can. 18; Théod. de Mopsueste, *In I Tim.*, 3, 1 (éd. Swete, II, pp. 98, 2 ss.).

sa vie[13]. Le P. Jungmann remarque à ce sujet que plusieurs des mots qui désignent la messe indiquent cette idée d'un service accompli pour la communauté des croyants par la hiérarchie : ainsi le mot λειτουργία en grec, avec les noms correspondants chez les Slaves et les Roumains, et encore en allemand le mot *Amt* ou *Hochamt*[14].

Il y aurait beaucoup à dire sur ce que Clément de Rome appelle la « distinction », l'absence de vulgarité, qui convient à celui qui préside l'assemblée liturgique au nom du Christ : il y a une manière de parler, de chanter, qui manifeste extérieurement le respect que l'on éprouve et que l'on doit inspirer; il ne s'agit pas d'être affecté ou faussement majestueux; mais il y a un abîme entre ces excès et le laisser-aller, la précipitation dans les gestes, la parole ou le chant (c'est encore une qualité requise par Clément de Rome que l'ἡσυχία, le calme, la tranquillité); on se rappellera que l'Instruction déjà citée recommande aux célébrants et aux ministres de s'efforcer de chanter *recte*, *distincte et belle*, et de choisir, quand c'est possible, ceux qui s'en tirent le mieux, spécialement pour les actions liturgiques plus solennelles[15]; on se souvient aussi des remarques du P. Roguet, au Congrès de Strasbourg, sur les lectures, même des textes latins[16].

Mais le célébrant, en tant même que président, est responsable aussi de tout l'ensemble de l'action liturgique : c'est lui qui réclame l'attention des fidèles aux moments les

13. *Lettre de* Corneille *à Fabius d'Antioche sur Novatien* (dans Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VI, 43, 16).

14. J.-A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, trad. fr., I, pp. 216-217.

15. Instruct. *De Musica sacra et sacra Liturgia*, nn. 94 et 95. — On se rappellera cependant que la beauté du chant, si importante qu'elle soit, n'est pas le principal de la tâche du prêtre : saint Grégoire défendait à ses prêtres et à ses diacres de consacrer trop de temps au chant, au détriment de leurs tâches principales (*Registrum*, Append. fragm., 5; P. L., 77, 1335). Ce texte de saint Grégoire, cité dans le *Décret* de Gratien (dist. 92, cap. *In praesenti Ecclesia*) a donné lieu à ce commentaire de saint Thomas : « Nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et praelati, quibus competit per praedicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur » (*II*ª *II*ªᵉ, q. 91, a. 2, ad 3ᵐ).

16. A.-M. Roguet, *Toute la Messe proclame la Parole de Dieu*, dans *Parole de Dieu et Liturgie* (« Lex Orandi », 25), pp. 139 ss.

plus importants[17], avant la grande prière eucharistique, avant le *Pater*; ici encore, s'il a conscience de son rôle, il aura soin de donner à ces invitations à l'attention et à la prière leur vraie valeur, et tout d'abord de se faire entendre de tous[18]; on se rappellera, ici encore, que Notre-Seigneur, à la dernière Cène, en suivant le rituel de la Pâque, a prononcé lui aussi de semblables invitations à la louange, à la prière, à la manducation du pain, à la participation au calice. Suivant une expression qui revient souvent dans la littérature patristique, le président est la langue qui parle au nom de toute l'assemblée, qui exprime les sentiments et les besoins de tous[19]; en fait il manquerait à son rôle de président, quelle que soit la perfection et le faste de la cérémonie qu'il préside, s'il ne faisait pas prier l'assemblée, s'il ne l'entraînait pas aux actes de dévotion *intérieure* que le culte extérieur doit traduire et favoriser, sous peine de n'être, selon l'enseignement traditionnel repris par saint Thomas[20], que parade inutile. Si donc on doit être sévère pour le prêtre qui célèbre sans dévotion intérieure[21], on doit l'être aussi pour le célébrant qui ne cherche pas avant tout à éveiller cette dévotion dans les assistants[22]. Saint Thomas a des paroles sévères pour ceux « qui donnent à l'extérieur la plus grande part de leurs soins[23] », et les Pères de l'Église ont souvent dénoncé le danger d'oublier, pour cher-

17. Tel est le sens du *Dominus vobiscum*, selon le P. Jungmann (*Missarum Solemnia*, II, pp. 121-124).

18. Instruction *De Musica sacra et sacra Liturgia*, n. 22 *d* : ce que le célébrant doit dire *clara voce* doit être entendu de tous, donc prononcé assez haut pour que « *omnes fideles sacram actionem opportune et commode sequi possint* ».

19. Cf., par exemple, Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, XV, 36 et 41 (éd. Tonneau, pp. 517 et 525); Narsès d'Édesse, *Homélies liturgiques*, hom. XVII (trad. anglaise de R. H. Connolly, *Texts and Studies*, VIII, 1, Cambridge, 1909, p. 7).

20. Voir, à ce sujet, les enseignements de saint Thomas sur le culte extérieur; cf. J. Lécuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, 1955, pp. 354 ss.

21. Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 18, 2-4; saint Ambroise, *Apol. David altera*, 25 (éd. Schenkl, p. 373); Isaac d'Antioche, *Poésie sur l'amour du prochain* (trad. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter*, 1912, pp. 246-247), etc.

22. Cf. l'Encyclique *Mediator Dei* (A.A.S., 39, 1947, p. 552), dont l'enseignement est repris par l'Instruction *De Musica sacra et sacra Liturgia*, 22 *a*.

23. *II*ª *II*ªᵉ, q. 93, a. 2.

cher surtout le faste extérieur, que le culte chrétien est avant tout intérieur et spirituel[24]. Il faut, une fois de plus, se rappeler la grande simplicité de la première Cène, le parfait naturel de Jésus dans son rôle de président, non point pour exclure toute solennisation, mais du moins pour éviter toute surcharge inutile qui pourrait mettre obstacle à l'éclosion de la véritable dévotion.

b) *Sacrement du Christ grand prêtre.*

Le célébrant, tenant la place du Christ, n'est pas seulement le président d'une assemblée, le chef et le guide de la prière commune. Au cours de son dernier repas pascal, le Seigneur a offert le sacrifice de son Corps et de son Sang sous le sacrement du pain et du vin. Nous savons que la messe reproduit ce sacrifice, et que le célébrant, ici encore, représente le grand prêtre qui s'est offert pour tous. Peut-être toutefois est-il utile de rappeler que cette représentation, sur ce point, touche au maximum de sa perfection : il ne suffit pas de dire, avec Cyprien et l'Ambrosiaster, que le prêtre célébrant est « vicaire » du Christ[25], ni même qu'il agit au nom du Christ qu'il représente[26]; il faut dire qu'il est une « figure » ou une « image » du Seigneur[27] d'une telle perfection, que le Seigneur est présent lui-même

24. S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 14 et 17; Grégoire d'Elvire, *Tract. de lib. S.S.*, tract. X (P. L., *Supplément*, I, 1958, col. 415 ss.). On est sévère surtout pour la préoccupation excessive du faste, des richesses extérieures, préoccupation qui tend à faire passer au second rang la recherche des vertus : S. Jérôme, *Epist.* 58, 7, à Paulin (P. L., 22, 584); Isidore de Péluse, *Lettres*, lib. II, c. 246 (P. G., 78, 684-685); le véritable autel qu'il faut orner, c'est la réunion de ceux qui prient en une seule voix et en un seul esprit (Clém. d'Alex., *Strom.*, VII, V (P. G., 9, 444 *b*); Chrysostome, *In Matth. Homil.*, 50, 4. — On relira aussi les pages de J.-A. Jungmann, *La Messe, son sens ecclésial et communautaire*, Desclée, 1958, pp. 17-18; *Missarum Solemnia*, trad. fr., I, pp. 307-309.

25. S. Cyprien, *Epist.* 63, 14 : « Ille sacerdos vice Christi fungitur... » Ambrosiaster, *In I Tim.*, 5, 19 : « Vicarii Christi sunt » (P. L., 17, 506 *b*); *In Ep. ad. Eph.*, 4, 11-12 (P. L., 17, 410 *c*).

26. Cf. Cyrille d'Alexandrie, *De Ador. in spir. et verit.*, 10 (P. G., 68, 708 *c*) : le Christ est *représenté* par les ministres visibles.

27. Voir Hésychius de Jérusalem, *In Levit.*, 9, 22 (P. G., 93, 894 *b*); Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XV, 19, 21 et 24 (éd. Tonneau, pp. 495, 497, 503).

dans son prêtre[28], qu'il le revêt pour ainsi dire de lui-même[29], en un mot que c'est lui qui agit vraiment en lui à la manière dont on agit par un instrument[30]. De là vient que les mérites personnels du célébrant n'entrent pas en ligne de compte dès lors qu'il s'agit de la validité de la consécration eucharistique[31]. Ce rôle instrumental du célébrant a donné naissance à une terminologie qui peut s'appuyer avec quelque vraisemblance sur l'épître aux Hébreux (Hebr., 10, 1) : le prêtre qui consacre n'est pas seulement une *ombre*, un signe vide et sans efficace réelle, mais une *image* qui contient la réalité du sacerdoce de Jésus, agissant encore, à chaque messe, comme il agissait au cénacle, pour transformer le pain et le vin en son corps et en son sang[32].

Il semble inutile d'insister, tant cet aspect a été considéré par la théologie, parfois même au point de faire oublier un peu les autres aspects du sacerdoce chrétien. Du point de vue qui est le nôtre ici, celui du célébrant dans l'action liturgique, certaines conclusions méritent pourtant d'être soulignées.

Si le rôle du célébrant n'est pas uniquement de consacrer, c'est cependant à lui qu'il appartient de le faire, et de le faire en vue de la communion qui va suivre. Or ici encore, ainsi que l'a rappelé avec une très grande insistance l'encyclique *Mediator Dei*, ce serait s'écarter de ce que le Christ lui-même a fait à la Cène que de consacrer systématiquement et seulement l'hostie et le vin qui serviront à la communion du prêtre, et de distribuer aux fidèles des hosties consacrées précédemment. Les paroles mêmes de l'institution sont là pour le rappeler : Accipite et manducate *ex hoc omnes*... Accipite et bibite *ex eo omnes*... Il y aura sans doute des cas de force majeure où l'on devra recourir à la sainte Réserve, mais qui ne voit que cela devrait être vrai-

28. Hésychius, *ibid.*

29. L'expression est de Cyrille d'Alexandrie, *In Malach.*, 853 *ab* (P. G., 72, 336 *bc*).

30. Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Test.*, q. XI, 2 (éd. Souter, p. 36).

31. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, pp. 291-293.

32. Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XII, 2; XV et XVI, 38 (Éd. Tonneau, pp. 325-327, 495, 595); S. Ambroise, *In Ps.*, 38, 25-26 (CSEL, 64, 203-204); *De Officiis*, I, 48, 238 (éd. Krabinger, Tubingue, 1857, p. 114).

ment une exception, et qu'il manque quelque chose à la vérité du signe, à la reproduction de ce que le Christ a fait à la Cène ? L'Encyclique *Mediator Dei* cite à ce sujet les paroles de Benoît XIV : « Outre ceux à qui le célébrant donne une part de la victime offerte par lui dans la messe même, ceux-là aussi participent au même sacrifice à qui le prêtre donne la sainte Réserve; cependant, jamais l'Église n'a interdit et elle n'interdit pas actuellement au prêtre de satisfaire à la piété et à la juste demande des assistants qui demandent à participer au sacrifice même qu'ils offrent eux aussi à leur manière; bien plus, elle *approuve et désire que cela ne soit pas omis*, et elle blâmerait les prêtres par la faute ou la négligence desquels cette participation serait refusée aux fidèles[33]. »

La même exigence de faire aussi parfaitement que possible ce que le Christ a fait à la Cène conduira aussi à cette conclusion que la distribution de la communion doit se faire normalement au cours même de la messe, comme le rappelle encore l'encyclique *Mediator Dei*.

Mais les paroles de Benoît XIV que nous citions à l'instant contiennent un autre principe traditionnel qu'il ne faut pas négliger : si les fidèles ont droit de communier à la messe à laquelle ils assistent, disait ce document, c'est qu'ils offrent à leur manière le sacrifice en même temps que le prêtre, et donc il est juste qu'ils désirent participer au sacrifice même qu'ils ont offert; c'était déjà le principe qu'invoquait Cyrille d'Alexandrie citant le texte du Lévitique (6, 19) : « Le prêtre qui a offert la victime la mangera »; en effet, commente l'auteur, « dans les assemblées liturgiques, on offre les mystères, et la *race choisie* est admise à la table du Christ dans ces mêmes assemblées[34]. » Le Sacrifice du Seigneur, à la Cène comme à la Croix, n'est pas uniquement l'offrande de son corps individuel immolé et glorieux, mais celle de tout le corps mystique dont il est le chef : récapitulant, résumant dans l'unité de son propre corps toute cette unité, il la fait mourir avec lui, ressusciter avec lui et monter au ciel avec lui. Aussi, ainsi que le dit

33. Benoît XIV, Enc. *Certiores Effecti*, du 13 novembre 1742, cité par l'Encyclique *Mediator Dei et Hominum* de Pie XII. A.A.S., 1947, p. 564.

34. *De Adorat. in spiritu et veritate*, XII (P. G., 68, 829 *d*).

encore l'encyclique *Mediator Dei*, « le ministre de l'autel représente le Christ en tant que chef s'offrant au nom de tous ses membres[35] »; et donc « dans le sacrifice de l'autel est exprimé le sacrifice général par lequel tout le corps mystique du Christ, c'est-à-dire, toute la cité rachetée s'offre à Dieu par le Christ grand prêtre[36] ».

On voit dès lors combien le célébrant, parce qu'il est le sacrement du Christ grand prêtre, doit tendre à manifester aussi parfaitement que possible cette unité de la communauté chrétienne : « Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un seul corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (I Cor., 10, 17).

On peut considérer enfin une autre conséquence de ce pouvoir de consacrer et de la présence réelle qui en est le résultat : si le Christ est présent dans le prêtre qui célèbre, et si celui-ci, à ce titre, a droit à toutes les marques de respect et de dévotion que lui prodigue la liturgie (encensements, baisers, saluts, etc.), le Christ est présent aussi, et d'une manière encore plus mystérieuse, dans l'hostie et le calice; dès lors le célébrant comprendra la valeur de tous les signes extérieurs de respect et d'adoration qu'il doit accomplir lui-même et qu'il doit exiger de tous. On ne saurait minimiser ici non plus l'importance de la fonction du célébrant et l'influence que toute son attitude peut avoir sur celle de la communauté. Les plus anciens documents liturgiques manifestent ce souci de l'Église : « Que tous prennent soin qu'aucun fidèle ne goûte de l'eucharistie, ou une souris, ou un autre animal, et que quelque chose ne tombe et ne se perde de celle-ci, car c'est le corps du Christ qui doit être mangé par les fidèles et qu'il ne faut pas mépriser. En bénissant le calice au nom de Dieu, tu l'as reçu comme la représentation du sang du Christ. Aussi n'en répands rien... comme si toi tu le méprisais[37]. » A ces pres-

35. Pie XII, Enc. *Mediator Dei et Hominum*, A.A.S., 1947, p. 556.

36. *Ibid.*, p. 559 : le pape s'appuie ici sur S. Augustin, *De Civit. Dei*, lib. X, cap. 6.

37. Hippolyte de Rome, *Trad. Apost.*, c. 32 (éd. Botte, p. 67). Voir aussi les *Canons d'Hippolyte*, 22, 209 : « Qui autem distribuit mysterium quique accipiunt, magna diligentia caveant ne quicquam in terram decidat... » Ces auteurs manifestent la crainte qu'un esprit mauvais s'empare de l'Eucharistie ainsi négligée; je ne m'arrêterai pas sur ce point.

criptions d'Hippolyte font écho celles d'Origène[38], de Tertullien[39] et de Cyprien[40]. En un temps où chacun portait l'Eucharistie chez soi, ces avis pouvaient avoir une importance encore plus évidente[41], mais ils n'ont perdu rien de leur actualité pour le célébrant d'aujourd'hui. Le respect qu'il doit avoir pour le mystère s'étendra aussi à tout ce qui y touche de plus près, et tout d'abord aux objets et vases sacrés dont il se sert : Cyrille d'Alexandrie[42], Grégoire de Nysse[43], saint Jérôme rappellent ce devoir, ce dernier en l'étendant à l'autel et aux linges sacrés[44]; Rabbulas d'Édesse a édicté toute une législation à ce sujet, sous forme de canons prescrivant aux prêtres le plus grand souci des parcelles d'hostie qui tomberaient à terre et le soin du temple où s'accomplit l'Eucharistie[45].

Sur ce dernier point, soin et respect du temple matériel où se célèbre la messe, d'innombrables témoignages pourraient être cités. Saint Basile donne à ce sujet des règles de conduite qui sont encore celles de notre législation actuelle : il ne convient pas de célébrer l'Eucharistie dans une maison ordinaire, sauf en cas de nécessité; et dans ce dernier cas, on doit au moins choisir un lieu ou une maison qui soient aussi décents que possible[46]. Il ne s'agit pas, on l'a déjà dit, de faste inutile, mais de décence, et de ce

38. Origène, *In Exod. hom.*, 13, 3. (*Baerens*, VI, 274; trad. Fortier, p. 263).

39. Tertullien, *De Corona*, III, 3-4 : « Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur » (éd. Gerlo, *Corp. Christ.*, II, p. 1043).

40. Cyprien, *Testimonia ad Quirinum*, 3, 94; le titre du chapitre est libellé : *Cum timore et honore eucharistiam accipiendam*, et les textes cités sont : Lévit., 7, 20 et I Cor., 11, 27.

41. Novatien fait de sévères reproches aux chrétiens qui, portant l'Eucharistie, allaient assister aux spectacles païens : *De Spectaculis*, Éd. Hartel, parmi les œuvres de Cyprien, III, 3, p. 8.

42. *Commentaire à Zacharie*, 6, c. 116 (P. G., 72, 273); *Glaphyr. in Levit.* (P. G., 69, 552 ss.).

43. *Orat. in Bapt. Christi* (P. G., 46, 581 *b*).

44. *Epist.* 114, 2, *à Théophile d'Alexandrie* (P. L., 22, 934).

45. *Canons* de Rabbulas d'Édesse († 436 env.) (P. G., 77, 1745). On peut citer, comme un cas extrême d'aberration, la coutume que le même auteur reproche avec horreur à certains moines : ceux-ci en étaient venus à faire de l'Eucharistie leur nourriture habituelle pour rassasier leur faim et leur soif corporelles. *Lettre à l'évêque Gemalinus de Perrhes*, dans G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrisch. Kirchenväter*, Kempten, 1874, pp. 250 ss.

46. *Reg. brevius tractatae*, q. 310 (P. G., 31, 1304 *bc*).

respect extérieur dont les plus pauvres cherchent à entourer les actes de la vie familiale et sociale les plus significatifs : mariages, décès, anniversaires, etc. Déjà saint Paul, en reprochant aux Corinthiens leur conduite dans l'assemblée liturgique, leur rappelait que le lieu de la réunion interdisait certaines libertés que l'on peut prendre chez soi : « Vous n'avez donc pas de maisons pour manger et boire ? » (I Cor., 11, 22). Mais c'est encore l'exemple du Christ qui est le plus précieux enseignement : les synoptiques nous disent qu'il a envoyé les disciples préparer le repas pascal dans une « grand pièce garnie de coussins, toute prête » (Marc, 14, 15; Lc, 22, 12). Nous savons d'ailleurs que ces salles où l'on célébrait la pâque étaient spécialement préparées et ornées à cet effet[47]; le célébrant qui célèbre la pâque du Christ aura le souci, lui aussi, de faire son possible pour que le lieu où se fait cette célébration ne soit pas trop indigne d'un tel mystère.

Cependant il n'oubliera pas que tout cela est ordonné au bien spirituel des fidèles, et que ceux-ci sont le véritable temple où le Christ veut habiter : c'est donc avant tout la préparation intérieure de son troupeau (sans oublier la sienne propre) qui doit être son grand souci. Ceci apparaîtra plus clairement dans un troisième aspect de sa fonction de représentant du Christ.

c) *Médiateur de l'Alliance.*

Lorsqu'il institua l'Eucharistie, le Christ présenta son sang comme le sang de la nouvelle alliance : les quatre récits de l'institution s'accordent sur ce point, malgré quelques différences de détail dans les formules. On sait qu'il faut voir là un rappel de la scène où Moïse, au Sinaï, scella dans le sang d'un sacrifice solennel l'alliance que Dieu établissait avec le peuple sauvé d'Égypte. Jésus se présentait donc ici comme le médiateur d'une alliance nouvelle qu'il scelle par son sacrifice, c'est-à-dire comme celui qui fait entendre aux hommes la parole de Dieu, qui proclame les promesses divines à son peuple, et qui

47. Cf. Strack-Billerbeck, IV, 1, pp. 42 et 56-57.

promulgue au nom de Dieu la Loi selon laquelle ce peuple doit vivre dans l'alliance.

De même que Moïse avait rapporté au peuple « les ordonnances de Yahvé et toutes les coutumes » (Ex., 24, 3), après avoir rappelé les merveilles opérées par Dieu et ses promesses (Ex., 19, 3-7), Jésus va donc lui aussi, au cours du dernier repas, rappeler les grandes œuvres de Dieu dans l'*eucharistie* ou l'*eulogie* qui faisait partie essentielle du rite de la pâque[48]; puis il annoncera sa mort prochaine qui met le comble à ces bienfaits, et enfin, de multiple façon, il inculquera à ses Apôtres la nouvelle Loi qui se résume dans l'amour et le service mutuel (cf. Luc, 22, 24 ss.; Jo., 13, 1 s.; 13, 31 s.).

Or cette annonce de la nouvelle alliance et de sa Loi se perpétue dans l'Église et spécialement au cours du sacrifice de la messe. Le chapitre 12 de l'épître aux Hébreux oppose la promulgation de la Loi faite par Moïse sur le Sinaï, à celle qui se fait aux chrétiens : ceux-ci « se sont approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste..., de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle et d'un sang plus éloquent que celui d'Abel » (Hébr., 12, 22-24). Et l'auteur met en garde ses correspondants : qu'ils ne soient pas indociles à la voix qui s'adresse à eux, comme le furent les auditeurs du Sinaï (12, 25). Puis, quelques versets plus loin, nous apprenons que ceux qui nous font entendre la parole de Dieu, ce sont les chefs de la communauté par lesquels le Christ continue à parler ; « Souvenez-vous de vos chefs, eux qui vous ont fait entendre la parole de Dieu » (13, 7); c'est donc à eux, comme au Christ, qu'il faut être dociles : « Obéissez à vos chefs et soyez-leur dociles » (13, 17). Ceci semble un écho des mots de Jésus après le lavement des pieds : « Quiconque reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit; et quiconque me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé » (Jo., 13, 20).

Puisque l'Eucharistie est un sacrifice d'alliance, le célébrant représentera donc encore le médiateur de la nouvelle

48. Cf. J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la Bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne*, dans *Rev. Biblique*, 65, 1958, pp. 371-399. — Se rappeler que le Jeudi Saint, selon le nouvel *Ordo* de la Semaine Sainte, rappelle à la fois l'institution de l'Eucharistie, du sacerdoce, et du commandement de la charité.

alliance : comme lui, il rappellera les grandes actions de Dieu pour son peuple, annoncera la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne (I Cor., 11, 26), et proclamera à nouveau les exigences de cette alliance et de la Loi de charité : « A la Cène, écrit le P. Jungmann,... est créé le lieu où tous les fidèles de tous les temps sont appelés à ratifier en quelque sorte, l'alliance que le Christ a conclue en leur nom[49]. »

Si la messe, à elle seule, et même réduite à ses rites essentiels est l'enseignement suprême, l'Église a compris cependant, et dès les origines, que l'exemple du Christ exigeait du président une proclamation de la parole de Dieu encore plus explicite et plus adaptée aux circonstances les plus variées. Sans doute, toute l'attitude du célébrant doit être une prédication, et saint Ignace d'Antioche rappelle que l'exemple de l'évêque, même lorsqu'il garde le silence, peut être plus éloquent que de vains discours[50] : prêcher sans donner l'exemple serait inadmissible[51]. Sans doute aussi les textes liturgiques que le célébrant prononce ou fait prononcer ont par eux-mêmes une grande valeur d'instruction. Mais c'est encore normalement au président, au célébrant, de compléter cet enseignement par sa parole, par la prédication; l'Instruction déjà fréquemment citée *De Musica Sacra et Sacra Liturgia*, rappelle à ce sujet les prescriptions du Concile de Trente : tous les pasteurs doivent fréquemment au cours de la célébration de la messe, *vel per se*, *vel per alios*, enseigner le peuple, et spécialement lui rappeler le sens du Mystère auquel il participe[52].

Sans nous arrêter longuement sur ce point, il faut pourtant souligner combien cela s'éclaire si l'on se rappelle qu'il s'agit d'un rite d'alliance : sans doute, l'alliance est d'abord un don unilatéral, souverainement gratuit, de Dieu; mais ce don doit être reçu librement, dans une âme préparée et capable de répondre par son *Amen* au Dieu qui lui parle. Il n'y a pas de foi sans une certaine saisie intellectuelle du mystère, et les sacrements eux-mêmes sont les sacrements

49. J.-A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, I, p. 235.
50. S. Ignace, *Lettre aux Philadelphiens*, I, 1-2; cf. *Ephes.*, xv, 1.
51. S. Ignace d'Antioche, *Ephes.*, xv, 1; S. Polycarpe, *Phil.*, xi, 1-2; Origène, *In Jesu Nave Homil.*, 7, 6 (P. G., 12, 862); Ambroise, *De Viduis*, X, 65, (P. L., 16, 267 *ab*), etc.
52. Instruct. *De Musica sacra et sacra Liturgia*, 22 *d*.

de la foi, à tel point que saint Thomas peut écrire en une saisissante formule : *Omnia sacramenta ex fide efficaciam habent*[53]. Dès lors on comprendra l'importance de tout ce qui peut éclairer cette foi des fidèles sans laquelle le sacrement n'obtient pas son fruit[54].

Clément d'Alexandrie rappelle à ce sujet que si le Christ a parlé et rendu grâces avant de rompre et de distribuer l'Eucharistie, c'est précisément pour que nous puissions y participer λογικῶς, c'est-à-dire en sachant ce que nous faisons, et pour que, connaissant les Écritures, nous soyons capables d'y répondre par notre obéissance[55]. Ce que le Christ a fait, le célébrant doit le faire à son tour, expliquer le sens des rites[56], et rappeler les exigences de l'alliance.

On aurait tort d'ailleurs de réduire ces exigences à la vie morale individuelle de chacun, ce qui va de soi[57]; le célébrant doit aussi rappeler à ses auditeurs qu'ils ne peuvent entrer dans l'alliance, sans prendre leur part de la mission du peuple de l'alliance, sans porter à leur tour la parole de Dieu, le Verbe auquel ils participent, à tous les autres. Déjà l'homéliste de la 2e épître de Clément rappelle qu'il est prescrit « de travailler à détourner des idoles et à enseigner la doctrine[58] ». Hippolyte de Rome, comparant les

53. *In* IV, d. 1, q. 2, a. 6, sol. 2, ad 3m.

54. Voir aussi les remarques de l'Encyclique *Mediator Dei*, A.A.S., 1947, pp. 531 ss.

55. Clément d'Alexandrie, *Strom. I*, X, 46 (éd. et trad. Caster, *Sources Chrétiennes*, p. 82). — Saint Ambroise avait une telle conscience de cette nécessité de comprendre le sens des rites qu'il interdit au néophyte de s'unir à l'offrande de l'Eucharistie avant le huitième jour qui suit son baptême, afin qu'on ait le temps de l'instruire et que son ignorance ne soit pas un obstacle à la valeur du sacrifice : « Non offert sacrificium nisi octavum ingrediatur diem, ut informatus agnitione sacramentorum cœlestium, non quasi rudis hostia, sed quasi rationis capax tum demum suum munus altaribus offerat, cum cœperit esse instructior, ne offerentis inscitia contaminaret oblationis mysterium » (*In Ps. 118*, prolog. 2; CSEL, 62, p. 4).

56. Voir déjà Hippolyte, *Trad. Apost.*, c. 23 (Botte, p. 54).

57. Cf. Origène, *In Gen.*, III, 7 (éd. et tr. Doutreleau, pp. 123-124) : L'alliance est dans notre chair quand nous pratiquons ce que le Christ a enseigné et que nous ne nous contentons pas de professer de bouche ce que nous croyons. — On remarquera que l'idée, si fréquente chez Origène, qu'écouter la parole de Dieu c'est manger la chair du Verbe, de l'Agneau qui a été immolé, suppose la conviction que la participation au sacrifice du Christ est inséparable de l'accueil obéissant de la Parole de Dieu; voir, par exemple, *In Gen. homil.*, X, 3 (Doutreleau, p. 189; cf. la note du P. de Lubac sur ce passage).

58. *2 Clém.*, XVII, 1.

chrétiens à Daniel et à ses compagnons (Dan., 1, 8) leur enseigne qu'ils doivent eux aussi garder l'alliance, et devenir ainsi capables d'être comme un prolongement de la Parole engendrée par le Père, pour célébrer Dieu et le faire connaître aux autres[59]. Selon Clément d'Alexandrie, reprenant les expressions de saint Paul, c'est la passion du Christ qui nous a remplis de cette bonne odeur de sa connaissance que nous devons manifester au monde (cf. 2 Cor., 2, 14 s.)[60]. Rappelant les rites de la Pâque juive et les conseils de saint Paul aux Éphésiens (6,14), Aphraate énonce : « Celui qui veut manger du Christ qui est le véritable agneau, doit ceindre ses reins de la foi, se chausser du zèle pour propager l'Évangile, et prendre en main le glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu[61].. » Cette même idée revient inlassablement chez Chrysostome, et le P. Tromp a rassemblé les principaux textes à ce sujet[62].

De ce point de vue encore, le célébrant doit être le représentant du Christ de la Cène, médiateur de la nouvelle alliance, qui, par son exemple et ses paroles, enseignait à ses Apôtres la Loi du Nouveau Testament scellé dans son sang, la loi suprême de la charité.

II. — Le célébrant représente le corps apostolique

On a vu dans une première partie que la fonction du célébrant pouvait et devait se comprendre d'abord en partant de son rôle de représentant du Christ de la Cène. Cependant cette considération n'est pas suffisante pour éclairer toute sa fonction; il faut encore le considérer comme le représentant du corps apostolique continué par les évêques. Toute messe, en effet, dépend du commandement du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de moi »; or ce commandement est donné aux Douze et ce sont eux seuls qui direc-

59. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, I, X (trad. Lefèvre, p. 89).
60. Clément d'Alexandrie, *Paedag.*, II, VIII (P. G., 8, 408 *c*).
61. Aphraate, *Demonstr.*, XII, 9 (Patr. Syr., I, 525).
62. S. Tromp, *De Corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Joannis Chrysostomi*, dans *Gregorianum*, XIII, 1932, pp. 177-210, 321-372.

tement reçoivent l'obligation et le pouvoir de refaire ce que le Christ a fait.

C'est donc avant tout le corps apostolique qui célèbre l'Eucharistie, le corps apostolique continué dans le corps épiscopal uni autour de son chef. On ne saurait trop insister sur cet aspect qui, pour notre foi catholique, est fondamental et qui éclaire d'un jour nouveau la fonction du célébrant : si ce dernier est le représentant du Christ de la Cène, il ne l'est qu'en vertu de la mission et des pouvoirs donnés aux Apôtres, en dépendance de cette mission et de ces pouvoirs[63]. Je ne m'attarderai pas à démontrer ce point qui a souvent été étudié ailleurs. Je voudrais plutôt montrer, en reprenant les trois points qui ont déjà été considérés dans la fonction du célébrant, indiquer les conclusions théoriques qui découlent de sa dépendance par rapport au corps épiscopal, dans cette triple fonction de président, de consécrateur, de médiateur de l'alliance.

a) *Dans sa fonction de présidence.*

Le vocabulaire traditionnel de la fonction épiscopale est à lui seul une précieuse indication : épiscopes, présidents (I Tim., 3, 4-5), intendants (Tit., 1, 7), pasteurs (Act., 20, 28); il est vrai que ces mots, au début du moins, se disent aussi des *presbytres;* mais dès que la distinction apparaît clairement entre les deux fonctions, la présidence apparaît comme la prérogative de l'évêque : sans lui, il n'y a pas de véritable assemblée liturgique : Ignace d'Antioche avertit ceux qui font tout en dehors de l'évêque que « leurs assemblées ne sont pas légitimes[64] ». « Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique[65]. »

Aussi, dans les premiers siècles, quand l'évêque est présent, c'est lui qui célèbre l'Eucharistie, et ses presbytres

63. Voir les remarques de J.-A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, tr. fr., I, p. 238.
64. S. Ignace, *Magnes.*, IV, 1.
65. S. Ignace, *Smyrn.*, VIII, 1-2.

concélèbrent avec lui. La multiplication des églises, et surtout des églises rurales, obligea cependant assez vite les évêques à déléguer des presbytres pour présider l'assemblée des fidèles et célébrer l'Eucharistie. Mais la liturgie continue à marquer le lien de dépendance qui rattache tout célébrant à son évêque : à Rome les presbytres des différents titres célèbrent l'Eucharistie dans leurs églises respectives, mais le pape leur envoie une parcelle de pain consacré par lui-même, pour signifier ce lien étroit qui demeure avec l'Eucharistie de l'évêque[66]. Ceci se manifeste encore, et cette fois d'une façon générale, dans l'obligation que l'on retrouve partout de prier pour toute l'Église, pour le chef du corps épiscopal et pour l'évêque du lieu[67]. Le célébrant, s'il représente le Christ, ne le fait pas à titre individuel : s'il est simple prêtre, il agit au nom de son évêque; s'il est évêque, il agit au nom de tout le corps épiscopal.

Bien des détails pratiques prennent leur valeur dans cette perspective, car le célébrant doit, ici encore, agir dans la vérité, et donc manifester par son attitude sa dépendance et sa solidarité. Il le fera d'abord en observant les règles liturgiques établies par l'autorité hiérarchique, qu'il s'agisse de l'autorité suprême ou de celle de l'évêque local dans le domaine qui lui revient. Déjà Clément de Rome exigeait que chacun, « à son rang, plaise à Dieu par une bonne conscience, sans transgresser les règles imposées à son office[68] ». On méditera aussi les sévères paroles de saint Thomas réclamant des célébrants un culte extérieur qui soit vrai : « Le culte extérieur peut être mensonger... du fait de celui qui s'en acquitte. La chose peut arriver surtout dans le culte public où des ministres officient au nom de toute l'Église. C'est être un faussaire que de présenter, de la part de quelqu'un, ce dont on ne vous a aucunement

66. Innocent Ier, *Epist. 25*, V, 8 (P. L., 20, 556).

67. Voir les documents rassemblés par J.-A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, III, pp. 63 ss. Cf. Pélage Ier : « Caveat autem sibi presbyter ille nunquam se sine nostri vel tui nominis recitatione sacra mysteria celebrare » (*Lettre 43*, 4, à Laurent, évêque de Civitavecchia; éd. Gassó-Battle, Montserrat, 1956, p. 120, 14-16). La lettre du même pape à l'évêque de Ravenne (ep. 60; *ibid.*, p. 131, 6-7) précise que le prêtre ne doit nommer au cours des saints mystères que les deux noms du pape et de l'évêque.

68. *I Clem.*, XLI, 1. Cf. aussi Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 19, 96 (éd. Caster, p. 121).

chargé. Ce serait le cas de celui qui offrirait à Dieu, de la part de l'Église, un culte en opposition avec les formes établies par elle en vertu de l'autorité divine, et contraire à l'usage de cette même Église. » Et il ajoute : « La diversité des coutumes de l'Église dans l'exercice du culte divin, ne s'oppose aucunement à la vérité. Il faut les suivre et il est défendu de les transgresser[69]. »

Devoir de vérité et aussi devoir de stricte justice : les chrétiens qui viennent à l'assemblée ont droit en effet de participer au culte officiel de l'Église : ils ne viennent pas s'unir aux fantaisies de l'individu qui célèbre. On se souvient des sévères paroles de Corneille contre Novatien : ce dernier, séparé de son évêque, distribuait l'Eucharistie à ses partisans, en leur faisant promettre, par le corps et le sang du Christ, de lui demeurer fidèle et de ne pas retourner à leur évêque[70]. Sans aller jusqu'à ces excès, reconnaissons qu'il y a plus d'un moyen pour un célébrant d'attirer l'intérêt des fidèles sur soi et ses préférences, au lieu de l'orienter vers l'unité du corps mystique que l'Eucharistie doit signifier et parfaire. Tout ce qui peut manifester cette unité doit au contraire être mis en valeur : on soulignera, et on fera comprendre aux fidèles, l'importance des prières pour l'évêque et le pape, on donnera l'exemple du respect filial pour leurs directives. Et lorsque l'occasion se présentera de célébrer la messe en présence de l'évêque, on mettra en valeur les prescriptions liturgiques qui manifestent l'autorité de ce dernier et sa présidence.

b) *Dans l'offrande du sacrifice.*

Pour ce qui est du pouvoir strict d'offrir le sacrifice eucharistique, il semblerait que la dépendance du célébrant par rapport au corps épiscopal soit moins évidente. Sans doute, pour qu'il y ait consécration valide, et donc messe, il faut avoir été ordonné validement, et donc toutes les consécrations ultérieures dépendent de cette intervention préalable de l'évêque. Mais une fois reçue l'ordination, il

69. *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 93, a. 1, c. et ad 3ᵐ.

70. *Lettre de* Corneille *à Fabius d'Antioche*, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 18-19.

semblerait que cette dépendance n'existe plus : la consécration est valide dès lors que le prêtre a l'intention de consacrer et qu'il observe les conditions requises.

Il faut cependant y regarder de plus près. C'est, en effet, une affirmation constante dans la tradition chrétienne qu'il n'y a pas de véritable eucharistie chez ceux qui sont séparés de l'Église, hérétiques ou schismatiques. C'est un thème qui revient constamment chez Cyprien, et c'est encore la typologie de la pâque juive qu'il invoque : Moïse, en effet, avait prescrit : « La pâque sera consommée dans une seule et même maison, de laquelle tu ne feras sortir aucun morceau de viande » (Ex., 12, 46); cette maison représente l'Église qui est l'unique maison de Dieu, et hors de laquelle on ne saurait manger le véritable sacrifice pascal[71]. Le même argument sera repris par saint Jérôme[72], Cyrille d'Alexandrie et d'autres[73]. Le principe est admis par le pape Innocent Ier et par saint Léon le Grand; celui-ci, dans une lettre au patriarche de Constantinople Anatole, énonce : sans réconciliation préalable, là où il y a eu schisme, *nec rata sunt sacerdotia nec vera sacrificia*[74]. Ces textes repris par le décret de Gratien[75] auront une grande influence sur la théologie médiévale.

Le pape Pélage Ier revient lui aussi fréquemment sur ce sujet : « Il n'y a qu'un seul Corps du Christ, et il n'y a qu'une Église. Un autel séparé du reste du corps ne peut pas consacrer véritablement le Corps du Christ[76]. » Les schismatiques qui ne sont pas dans l'unité, « puisqu'ils ont voulu se mettre à part, puisqu'ils n'ont pas l'Esprit-Saint, ne peuvent pas avoir le sacrifice du Corps du Christ[77] ».

71. Cyprien, *Epist. 69*, 4; cf. *Epist. 70*, 2 et *De Unitate Ecclesiae*, c. 8 (éd. Hartel, p. 217).

72. « Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est » (S. Jérôme, *Lettre XV*, 2, à saint Damase; éd. Hilberg, pp. 63-64).

73. Cyrille d'Alexandrie, *Resp. ad Tiberium diac.*, c. 11 (P. G., 76, 1097 *b*); en plus du texte de l'Exode, Cyrille cite *Lévit.*, 17., 3 ss. Voir encore : Aphraate, *Dem. XII, De Paschate*, 9 (Patr. Syr., I, 525-528); Prosper d'Aquitaine, *Sent.*, 15 (P. L., 51, 430).

74. Innocent Ier, *Ep. 24*, c. 3 (P. L., 20, 549); Léon le Grand, *Ep. 80*, c. 2 (P. L., 54, 914 *b*).

75. *Decret. II*, c. I, q. 1, can. 73 et 68 (Friedberg, col. 384 et 382).

76. Pélage Ier, *Epist. 24*, 14 (éd. Gassó-Battle, Montserrat, 1956, pp. 76, 49-51).

77. *Epist. 35*, 3 (*ibid.*, p. 97, 12-14).

« En effet, ce n'est pas le Corps du Christ que le schismatique opère si nous nous laissons conduire par la vérité. Car on ne saurait imaginer que le Christ puisse être divisé, sans encourir la réprobation de l'Apôtre[78]. »

Sans nous arrêter aux théologiens médiévaux dont plusieurs penseront même que la consécration faite par les schismatiques et les hérétiques n'est pas valide[79], rappelons seulement que saint Thomas a repris cet enseignement en lui apportant les distinctions et précisions nécessaires : la consécration demeure valide même quand le prêtre est hérétique, schismatique ou dégradé; cependant, dès lors qu'il est séparé du corps épiscopal légitime, son sacrifice n'est pas pleinement vrai, bien qu'il contienne vraiment le Corps du Christ; il ne produit aucun fruit spirituel, ni dans le célébrant, ni dans ceux qui reçoivent de lui le sacrement ou s'unissent à l'assemblée qu'il préside[80]; ses prières n'ont aucune efficacité[81]; l'auteur va jusqu'à dire simplement qu'un tel prêtre *redditus est impotens ad sacrificium offerendum*[82].

On comprendra mieux tout cet enseignement traditionnel si l'on se rappelle la nature véritable du culte : celui-ci n'agit aucunement sur Dieu lui-même, ne change aucunement son attitude à notre égard. Ce sont les hommes qui, par le culte authentique s'ouvrent à l'action infiniment généreuse de Dieu, en se mettant davantage dans l'attitude de foi et de charité qui les rend capables de recevoir les dons de Dieu[83]; la messe elle-même, « mémorial de la Passion du Christ, ne produit d'effets que dans ceux qui sont unis au sacrement par la foi et la charité », dit encore saint Thomas[84]. Le célébrant, ainsi que les fidèles, qui prétendraient offrir un sacrifice hors de l'union au corps épiscopal, sont dès lors, puisque séparés de la charité, incapables

78. *Epist. 35*, 3 (*ibid.*, pp. 99-100).
79. Ps. Hugues de Saint-Victor, *Sum. Sent.*, tr. 6, c. 9 (P. L., 176, 146); Pierre de Poitiers, *Sent. IV*, c. 13 (P. L., 211, 1256); Pierre Lombard, *Sent. IV*, d. 13, c. 1.
80. *III*ª, q. 82, a. 7, c. et ad 1ᵐ.
81. *Ibid.*, ad 3ᵐ.
82. *III*ª, q. 82, a. 10, ad 2ᵐ.
83. Cf. J. Lécuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, 1955, pp. 339-362.
84. *III*ª, q. 79, a. 7, ad 8ᵐ.

d'un acte de culte fructueux. Une multiplication purement numérique des hosties consacrées ne saurait rien apporter au Corps du Christ qui est l'Église. Ainsi le célébrant demeure, ici encore, dans la dépendance du corps épiscopal, dépendance que les rites liturgiques manifestent d'ailleurs de bien des façons : on ne doit célébrer que sur un autel consacré par un évêque, dans des vases qui ont reçu de lui une consécration, etc.

c) *Dans sa fonction de médiateur.*

On aboutira à la même conclusion théologique si l'on considère le célébrant dans sa fonction de médiateur de la Nouvelle Alliance. C'est même en ce troisième point, semble-t-il, que la dépendance par rapport au corps épiscopal est plus manifeste. Il suffira de rappeler, en effet, que le pouvoir de magistère dans l'Église est essentiellement conféré au corps épiscopal : annoncer officiellement la Parole de Dieu, son alliance, sa loi, revient aux apôtres et à leurs successeurs. Longtemps on n'aurait pas compris qu'un simple prêtre prêchât en présence de son évêque, tant on avait conscience que le vrai docteur est ce dernier et que les prêtres n'ont qu'un rôle subordonné, dans un corps sacerdotal dont l'évêque est la tête[85].

Ici encore, si nous revenons aux événements de la dernière Cène, nous pourrons éclairer ce point si important. En présentant son sacrifice comme le sacrifice de la Nouvelle Alliance, Jésus invitait ses Apôtres à le représenter dans son rôle de médiateur de cette alliance; directement ce sont les Douze, et eux seuls, qui sont investis de ce pouvoir. Sans doute, le Christ, ainsi que le déclare le passage du chapitre 12 de l'épître aux Hébreux qui a été résumé plus haut, continue à être l'unique Médiateur dont la voix nous atteint du haut du ciel où il a introduit son sacrifice[86]. Cependant, si la loi nouvelle est inscrite directement

85. Quand Valerius, l'évêque d'Hippone, fit prêcher devant lui le simple prêtre qu'était Augustin, il y eut des protestations (Possidius, *Vita Augustini*, 5; P. L., 32, 37).

86. Il y a une ligne de tradition qui voit dans l'Ascension du Christ la réalisation typologique de la montée de Moïse sur le Sinaï; cf. G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *Zeitschrift f.*

dans le cœur des fidèles par l'Esprit-Saint qui leur est donné, il est certain également qu'elle est inscrite de façon spéciale dans le cœur des Apôtres pour qu'ils en soient eux-mêmes les témoins officiels; déjà l'épître aux Hébreux, après avoir décrit le Seigneur parlant du haut du ciel (Hebr., 12, 18 s.), affirme cependant que ce sont les chefs de l'Église qui « nous ont fait entendre la Parole de Dieu » (Hebr., 13, 7). Il y a une abondante tradition qui interprète dans ce sens la prophétie d'Isaïe, 2, 3 et de Michée, 4, 2 : « La Loi sortira de Sion et la Parole de Dieu de Jérusalem », ce sont les Apôtres qui, partant de Jérusalem, prêchent au monde entier la loi nouvelle et la Parole de Dieu[87]. Les tables sur lesquelles Dieu inscrit sa nouvelle Loi, ce sont d'abord les cœurs des Apôtres : « Ces tables, écrit Chrysostome, sont bien meilleures que celles de jadis, et les résultats sont plus merveilleux. En effet, les Apôtres ne descendirent pas de la montagne portant en main des tables de pierre, comme jadis Moïse; mais ils portaient dans leur âme l'Esprit-Saint, et, faisant jaillir un trésor et une source d'enseignements, de grâces spirituelles et de biens de toute sorte, ils s'en allaient partout, devenus eux-mêmes des livres et des lois vivantes par la grâce[88]. » Ainsi, conclut Origène, lorsque le peuple chrétien boit le sang du Verbe et scelle une alliance dans ses Mystères, ce n'est pas uniquement le sang du Seigneur qu'il boit, mais c'est aussi celui des Apôtres qui nous prêchent sa doctrine et qui sont les sarments de la vraie Vigne[89].

Cette prérogative des Apôtres se perpétue dans le corps des évêques successeurs des Apôtres; même les barbares qui ne possèdent pas les écrits des Apôtres, dit Irénée, peuvent cependant avoir la vraie foi, en suivant « l'ordre de la tradition que les Apôtres ont transmise à ceux à qui ils con-

Kirchengeschichte, 76, 1954-1955, pp. 209-253. Cette tradition peut d'ailleurs s'appuyer sur des textes comme Eph., 4, 7-12 et Rom., 10, 5-10; contrairement à ce que dit Kretschmar, *loc. cit.*, p. 240, il semble qu'on doive aussi invoquer Hebr., 12, 18-21; cf. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, pp. 52 ss.

87. S. Justin, *Apol.*, I, 39; *Dialog.*, 24, 1, 109, 110; S. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 34, 4; Eusèbe, *Démonstr. Évang.*, I, 4 (P. G., 22, 44 *b*); II, 3, 30 (col. 116 *b*); VIII (col. 636 *cd*); *Eclog. Prophet.*, III, 18 (col. 1141 *cd*); IV, 1 (col. 1196 ss.), etc.

88. Chrysostome, *In Matth. Hom.*, I, 1.

89. Origène, *In Num. Hom.*, 16, 9 (éd. Méhat, pp. 335-336).

fiaient les Églises... Ils possèdent le salut, écrit sans encre ni papier par l'Esprit-Saint dans leurs cœurs[90] ».

On peut donc conclure : le célébrant qui enseigne, qui prêche la Parole de Dieu, ne le fait vraiment qu'en diffusant la parole des Apôtres et de leurs successeurs. Ce n'est pas sa pensée personnelle, ce ne sont pas ses opinions de théologien qu'il doit présenter, mais la doctrine du magistère infaillible qui continue à proclamer, au cours du sacrifice de l'alliance, les merveilles de Dieu envers son peuple, et la loi divine qui le régit.

Joseph Lécuyer, c.s.sp.

90. S. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 4, 1 et 2.

LE DIACRE
guide de la prière du peuple d'après la tradition liturgique

L'Instruction du 3 septembre 1958, renforçant et précisant les dispositions suggérées par certains Directoires, introduit parmi les ministres de la célébration eucharistique le « commentateur » (§ 96). M. Martimort remarque dans son commentaire que ses interventions sont de deux sortes : « La direction, l'entraînement de la foule pour les réponses, le chant, les prières; des monitions destinées à annoncer les rites, prières, lectures du célébrant ou des ministres, à en donner brièvement le sens, et cela au moment voulu[1]. » De l'avis du même auteur il s'agirait là d'un service ministériel proprement diaconal : « C'est au diacre que, jadis dans tous les pays et aujourd'hui encore dans les rites orientaux, incombe la charge de diriger le peuple dans la liturgie et de le faire prier[2]. »

Nous nous proposons d'examiner brièvement quelques témoignages sur cette fonction diaconale tant en Orient qu'en Occident. Cette évocation d'usages lointains dans l'espace ou dans le temps ne vise évidemment pas la restauration matérielle d'un moment dépassé de l'histoire des institutions, ni davantage l'adoption dans la liturgie romaine de modes d'expression auxquels son génie propre s'est toujours refusé. Mais précisément, ce que nous apprend l'histoire, c'est la préoccupation incessante de l'Église de mieux répondre aux exigences de sa charge pastorale. Nous y voyons les fonctions se diversifier et tantôt s'institutionaliser en des Ordres dérivés du diaconat, tantôt se voir confiées à

1. A.-G. Martimort et F. Picard, *Liturgie et musique* (« Lex Orandi », 28), Paris, Éd. du Cerf, 1959, p. 189.
2. *Ibid.*, p. 188.

des laïcs. C'est ainsi que le diacre, qui apparaît dans les textes les plus anciens avant tout comme le responsable du bon ordre de l'assemblée en même temps que comme le serviteur du célébrant, voit de plus en plus son rôle se limiter en Occident, sous l'influence de Rome, à cette dernière fonction, alors que l'Orient antiochien et byzantin en fait avant tout un intermédiaire entre le célébrant caché dans le mystère sacré du sanctuaire et le peuple de la nef dont il dirige la prière. Les besoins nouveaux qui ont suscité la fonction dite de « commentateur » sont sans doute pour une part irréductibles aux usages anciens; mais peut-être cette fonction, fort peu ritualisée jusqu'ici, sera-t-elle mieux comprise à la lumière d'autres expériences.

Les plus anciens documents qui nous apportent quelque information précise sur les fonctions liturgiques du diacre sont les deux précieux recueils dénommés *Tradition apostolique et Didascalie des Apôtres*. Le premier, généralement attribué depuis Dom Connolly à Hippolyte de Rome, semble bien en tout cas nous apporter l'écho des usages romains et peut-être alexandrins; le second est incontestablement d'origine syrienne et porte la marque d'Antioche. C'est dire qu'à eux deux ils apportent le témoignage des grands sièges apostoliques et des plus importantes traditions liturgiques.

La *Tradition Apostolique* ne veut connaître le diacre que comme « serviteur » et plus précisément comme étant au service de l'évêque. On a noté le ton exceptionnellement réservé de la monition qui précède la prière d'ordination (ch. 9), monition dont la phrase la plus caractéristique passera dans le Pontifical romain par l'intermédiaire des *Statuta Ecclesiae antiqua* :

> Nous ordonnons que l'évêque impose seul les mains à l'ordination du diacre, parce que celui-ci n'est pas ordonné au sacerdoce mais au service de l'évêque, pour faire ce que celui-ci lui ordonne. En effet il ne prend pas part au conseil du clergé, mais il administre et indique à l'évêque ce qui est nécessaire. Il ne reçoit pas l'Esprit commun au collège des prêtres, cet Esprit dont participent les prêtres, mais (fait) ce qui lui est confié sous le pouvoir de l'évêque. Aussi, que l'évêque seul fasse le diacre[3].

3. Trad. Dom B. Botte, *La Tradition apostolique* (« Sources chrétiennes », 11), Paris, 1946, p. 39.

Et de fait, il n'est par la suite parlé du diacre qu'à l'occasion des services qu'il rend à l'évêque au cours de la liturgie eucharistique, de l'agape et du lucernaire, ou pour les renseignements qu'il fournit à l'évêque au sujet des malades. La description de la liturgie eucharistique (ch. 7) nous le montre enfin prescrivant en de brèves admonitions les attitudes que doit prendre l'assemblée aux divers moments de la prière.

Les canons d'Hippolyte (can. 5), adaptation de la Tradition Apostolique compilée sans doute aux environs de 360, vraisemblablement en Égypte, apportent quelques précisions nouvelles sur les fonctions du diacre :

> Il ne lui est pas donné d'être élevé à la prêtrise, mais au diaconat, comme serviteur de Dieu. Il sert l'évêque et les prêtres en toutes choses, non pas au moment de la Liturgie seulement, mais il sert aussi les malades du peuple, ceux qui n'ont personne; et il (en) informe l'évêque pour qu'il prie sur eux, ou leur donne ce dont ils ont besoin, ou aussi aux personnes qui se dissimulent mais sont dans le besoin. Qu'il serve encore ceux qui sont déjà l'objet de la miséricorde des évêques et qu'il puisse subvenir aux besoins des veuves, des orphelins et des pauvres. Que le diacre accomplisse chaque service. — De cette manière il (sera) en vérité le diacre dont le Christ a dit : Celui qui me sert, mon Père l'honorera (Jo., 12, 26) [4].

La *Didascalie* syrienne du 3e siècle nous introduit dans un climat bien différent, celui-là même qui ne cessera de marquer de manière de plus en plus déterminée les liturgies orientales. Alors que le rôle des « presbytres », qui forment le conseil de l'évêque, apparaît assez estompé, le diacre est toujours mis en parallèle avec l'évêque :

> Qu'en tout lieu (l'évêque) soit honoré par tous les laïcs, ainsi qu'il convient, par des présents, des honneurs et le respect public. (Les laïcs) auront une grande confiance envers les diacres, ils ne seront pas constamment à ennuyer le chef, mais ils lui feront dire ce qu'ils désirent par les serviteurs (ὑπηρέται), c'est-à-dire par les diacres, car personne ne peut non plus s'approcher du Seigneur Dieu tout-puissant si ce

4. *Canons d'Hippolyte*, 5, trad. (inédite) du R. P. Coquin.

n'est par le Christ. Ils feront donc connaître à l'évêque par le moyen des diacres tout ce qu'ils veulent faire, puis ils le feront... Car si Aaron, pour avoir expliqué à Pharaon les préceptes donnés par Moïse, fut appelé prophète, ainsi que le Seigneur dit à Moïse : Voici que je t'ai placé comme Dieu de Pharaon, et Aaron ton frère sera ton prophète (Ex., 7,1); pourquoi ne réputericz-vous pas prophètes et n'adoreriez-vous pas comme Dieu ceux qui sont intermédiaires du Verbe ? Maintenant Aaron, pour nous, c'est le diacre; et Moïse, c'est l'évêque. Si donc Moïse fut appelé Dieu par le Seigneur, l'évêque sera aussi honoré par vous comme Dieu, et le diacre comme un prophète[5].

Et un peu plus loin[6] :

Soyez en accord, évêques et diacres, paissez avec soin le peuple dans la concorde parce que vous ne devez former qu'un seul corps, le père et le fils, car vous êtes constitués à l'image de la divinité. Que le diacre rapporte tout à l'évêque, comme le Christ à son Père. Que le diacre ordonne par lui-même ce qui est de son ressort et que l'évêque juge pour le reste. Cependant que le diacre soit l'oreille de l'évêque, sa bouche, son cœur et son âme, parce que vous êtes deux en une seule volonté, et dans votre unanimité l'Église aussi trouvera la paix.

L'une des fonctions les plus importantes du diacre apparaît de garder le bon ordre dans l'assemblée liturgique.

Quant aux diacres, que l'un d'eux se tienne toujours près des dons eucharistiques et qu'un autre se tienne au dehors de la porte et regarde ceux qui entrent. Ensuite quand vous ferez l'oblation, ils serviront encore dans l'église. Si un homme ne se trouve pas à sa place, le diacre qui est à l'intérieur l'avertira, le conduira et le fera asseoir au lieu convenable... Le diacre devra aussi veiller à ce que personne ne parle, ne dorme, ne rie ou ne fasse des signes, car il faut que chacun, avec une belle tenue et une bonne contenance, soit attentif dans l'église et que ses oreilles soient ouvertes à la parole du Seigneur. S'il vient quelqu'un, frère ou sœur, d'une autre communauté, que le diacre l'interroge et qu'il apprenne si c'est une femme mariée, ou bien une veuve fidèle, ou bien une fille de l'Église

5. *Didascalie des Apôtres*, IX, 28, 6; trad. Nau, Paris, 1912, p. 84.
6. *Ibid.*, ch. XI, 44, 2-4, p. 101.

(vierge consacrée) ou si elle n'appartient pas à une hérésie, ensuite qu'il la conduise et la place à l'endroit convenable[7].

Ces indications seront reprises au livre II des *Constitutions Apostoliques*, mais avec des développements qui montrent le rôle grandissant des diacres dans la liturgie. Non seulement ils veillent au bon ordre de l'assemblée, distribuent l'eucharistie, mais pour la première fois nous voyons mentionnée une prière de type litanique « pour l'Église universelle, le monde entier et chacune de ses parties, le pontife, le roi, la paix universelle » (ch. 57). Cette litanie prend place au début de la liturgie des fidèles, après le baiser de paix, elle est conclue par une bénédiction pour la paix prononcée par l'évêque. La liturgie dite Clémentine, substituée dans le VIII[e] livre à la sobre liturgie d'Hippolyte, fait au diacre une place plus large encore. Il lui appartient en effet de prononcer de longues monitions qui précèdent celles de l'évêque sur les catéchumènes, les énergumènes, ceux qui se préparent au baptême, les pénitents. Après le renvoi de ces diverses catégories, il propose aux fidèles la longue série d'intentions de la prière catholique (VIII, 6-11). Une nouvelle série d'intentions est proposée avant et après la communion (VIII, 13-14).

Cet usage antiochien de la litanie diaconale est explicitement mentionné parmi ceux que reçoit l'Église de Perse en son premier synode de Séleucie-Ctésiphon (410), en même temps que la foi de Nicée-Constantinople et les canons disciplinaires des conciles du 4[e] siècle : « Maintenant et désormais, nous exercerons tous uniformément le ministère selon le ministère occidental que les évêques Isaac et Marouta nous ont enseigné et que nous leur avons vu accomplir ici dans l'église de Séleucie. Dans chaque ville les diacres feront la *karousoutha* (proclamation) comme on l'y fait; les Écritures seront lues de même; l'oblation pure et sainte sera offerte dans toutes les églises sur un seul autel[8]... »

7. *Ibid.*, ch. XII, 57, 6-11; 58, 1, pp. 113-114.
8. *Synodicon Orientale*, éd. trad. CHABOT, Paris, 1902, p. 266. Citons également une belle formule du synode de 585 qui interdit de célébrer l'eucharistie en l'absence d'un diacre : « Comment en effet serait-il permis de consacrer sans celui qui reçoit les offrandes, qui est le héraut de l'Église, qui excite l'attention du peuple par ses paroles et l'invite à la prière » (Can. 3 *fin*; CHABOT, p. 430).

(canon 13). En dépit de cette prescription solennelle, la litanie diaconale est presque totalement tombée en désuétude chez les Syriens-Orientaux pour la liturgie eucharistique. Les catholiques chaldéens ne la prévoient qu'à titre exceptionnel pour les célébrations les plus solennelles. Mais elle s'est maintenue dans l'office divin, notamment à l'office du soir.

A Antioche même son usage est attesté à diverses reprises par saint Jean Chrysostome. Mais notre source d'information la plus précieuse est sans doute le *Testament du Seigneur*, compilé au cours du 5e siècle. On y trouve un véritable traité doctrinal et pratique du diaconat. Dans une Église où prêtres et évêques apparaissent de plus en plus exclusivement comme des hommes de prière, retirés du monde et ne reprenant contact avec les hommes que pour les illuminer par la parole mûrie dans la contemplation et les sanctifier par l'oblation sainte et les bénédictions, le diacre devient de plus en plus l'intermédiaire indispensable, « le conseiller de tout le clergé et comme le symbole de l'Église » (1, 34). Il est « l'œil de l'Église ». Ses fonctions sont décrites en détail sur la base de la Tradition Apostolique et du VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques* (34, 36-37).

Mais surtout le compilateur du *Testament* nous transmet un véritable recueil liturgique à l'usage du diacre, un *diakonikon* qui contient le texte de la *karousoutha* (I, 35).

> Le diacre fera ce qu'il convient dans l'église. Son travail sera d'abord de faire seulement ce que l'évêque lui commandera d'annoncer. Il sera le conseiller de tout le clergé et comme le symbole de l'Église, qu'il soigne les malades, s'occupe des étrangers, aide les veuves, soit le père des orphelins et parcoure toutes les maisons des pauvres pour voir s'il n'y a personne dans la nécessité, la maladie ou le malheur... Qu'il veille au moment de l'assemblée à parcourir l'église et à voir s'il ne s'y trouve personne d'orgueilleux ou de léger, pas d'espion ou de bavard. A la vue de tous il réprimandera et expulsera celui qui mérite une punition afin que les autres soient saisis de crainte. Si celui-ci le prie de le laisser communier, il lui accordera cette consolation, mais si quelqu'un persiste dans sa faute ou son indiscipline, il en rendra compte à l'évêque, et le coupable sera séparé durant sept jours, après quoi on le rappellera, de crainte qu'il ne soit enlevé... Le diacre sera en tout comme l'œil de l'Église; il s'appliquera pieusement à

être en tout le modèle du peuple pour la piété. Il fera la proclamation ainsi : levons-nous, que chacun prenne sa place, etc[9]...

La théologie sous-jacente aux prescriptions du *Testament* est déjà bien proche de celle qu'explicitera bientôt Denys dans sa *Hiérarchie ecclésiastique* en l'alourdissant de tout le poids de spéculations transposées de Proclus et de Jamblique. L'influence du pseudo-aréopagite, non négligeable chez les Nestoriens[10], sera plus importante encore chez les Jacobites. La théologie classique du diaconat se trouve dans le *Liber Patrum* nestorien compilé sans doute au 12e siècle :

> Le diacre occupe la place du lévite, il tient la septième place à partir d'en haut et on le compare à l'ordre des Principautés. Il n'a que le seul talent du service (à la différence du prêtre qui a en outre ceux de baptiser et de consacrer les saints mystères, l'évêque ayant encore ceux de faire les ordinations et de consacrer les autels). Il a pour vêtement l'étole (*orarion*) posée sur l'épaule gauche, et ceint ses reins d'une ceinture (*zona*) à tous les moments de prière. Quand il se présente devant l'évêque, il le fait en tenue diaconale, et quand il chante les proclamations il enroule l'*orarion* autour de son cou. Il peut lire l'Apôtre sans délégation, conclure la prière sacerdotale[11], approcher des vases sacrés, partager le pain eucharistique, placer l'hostie sur la patène, préparer le calice et l'apporter à l'autel, orner l'autel, y placer la croix, l'évangile, les *flabella*, verser l'eau sur les mains de l'évêque. Il ne peut offrir le sacrifice ni bénir l'eau et l'huile du baptême ou remplir quelque office sacerdotal. Il ne peut prier à la tête du peuple en présence d'un prêtre; mais si le prêtre est absent, il peut prier en son particulier et à la fin de la prière récitée à voix basse le diacre dira : *Amen*. Il ne peut pourtant dire la prière sacerdotale, mais : « Tu es saint et digne de louange, Père, Fils et Saint-Esprit dans les siècles des siècles, *amen* », à l'église et en tout lieu.

9. Trad. Nau, *L'Octateuque de Clément*, Paris, 1913, pp. 49-50. Ce texte de la proclamation diaconale est à comparer avec celui donné dans la description de la liturgie eucharistique (XXIII, 3-4; Nau, p. 32).

10. On en trouve un témoignage dans le Commentaire de Babaï le Grand sur Évagre, à propos du rôle purificateur du diacre (Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 317).

11. C'est-à-dire prononcer à voix haute, en se tournant vers les fidèles : « et dans les siècles des siècles », afin que l'assemblée puisse répondre : « Amen. »

S'il n'y a pas de prêtre, il ne peut dire la seconde proclamation, mais il dira la première en ajoutant : « Avec prière et supplication... » En cas d'urgence il peut distribuer la communion ou la porter dans les villages, baptiser en versant dans l'eau l'huile bénite par l'évêque ou un prêtre [12].

Cette législation est relativement libérale. D'autres textes syriens interdisent au diacre d'avoir la prétention de baptiser, et rabroue vertement ceux qui se réclament de l'exemple de Philippe ou d'Étienne, objets d'un charisme spécial, ou même d'une ordination non mentionnée dans les Écritures. De même, la tradition syrienne n'est pas favorable à permettre au diacre la lecture solennelle de l'évangile; tout au plus l'autorise-t-on en la fête de saint Étienne [13].

Par la suite, la liturgie jacobite semble avoir perdu l'usage des proclamations diaconales en même temps que des formules de renvoi qui les précédaient. La liturgie nestorienne s'est montrée, sur ce double point comme sur tant d'autres, bien plus conservatrice. Dans le rite syrien actuel, le diacre n'intervient plus que par une brève monition au cours du *sedro* d'offertoire. Par contre, il joue un rôle important lors de la récitation des diptyques insérés entre l'épiclèse et la conclusion de l'anaphore. Depuis des siècles, l'usage regettable s'est même introduit de faire couvrir par la monition du diacre la prière sacerdotale.

Il en va de même, on le sait, dans le rite byzantin où les litanies diaconales se sont multipliées au-delà de toute mesure, le célébrant n'élevant la voix que pour la conclusion des prières sacerdotales récitées à voix basse. Ces gauchissements sont bien dans la ligne que nous avons déjà discernée dans le *Testament du Seigneur*. On a pu y reconnaître, non sans raison, une victoire de la conception sémitique du sacré comme totalement inaccessible à une humanité engagée dans les affaires profanes, sur les perspectives plus conformes à l'Évangile d'un peuple saint introduit par le Christ en la présence divine et habilité à s'exprimer avec la libre assurance de ceux qui possèdent l'Esprit des fils. La

12. Trad. Vosté (*Font. Codif. Orient.*, II, 16), Rome, 1940, p. 33.
13. Nombreux textes rassemblés dans P. Hindo, *Disciplina antiochena antiqua*, II, Des Personnes (*Font. Codif. Orient.*, II, 26), titre XV, Rome, 1951.

place faite au diacre dans la liturgie byzantine est corrélative au développement de l'iconostase transformant en paroi opaque, à la manière syrienne, le cancel à claire-voie des anciennes basiliques.

La liturgie copte est restée plus fidèle aux traditions des premiers siècles et aux perspectives de la *Tradition apostolique*. Les monitions du diacre sont nombreuses, mais elles se bornent à réveiller l'attention du peuple et à ordonner ses attitudes. Comme dans l'ancienne liturgie romaine, c'est le célébrant qui donne l'intention des grandes prières catholiques.

Nous nous sommes attardé sur l'évolution des usages antiochiens dont l'influence s'est étendue à tout l'Orient. C'est en effet dans cette tradition que l'on voit le mieux quel rôle peut être tenu par un ministre autre que le célébrant, et au premier chef par le diacre, comme guide de la prière du peuple. Il aurait d'ailleurs fallu compléter cette étude par celle des problèmes soulevés en divers lieux et à différentes époques par l'usage du bilinguisme liturgique, ou par le souci de rendre intelligibles au peuple des textes proclamés dans une langue qui ne lui était plus familière ou qui lui demeurait étrangère. Nous sommes malheureusement fort insuffisamment documentés sur ce point si important pour nos préoccupations actuelles[14]. Les deux pôles paraissent être représentés par les Syriens-Orientaux (Nestoriens) qui n'admettent que des paraphrases poétiques des textes sous forme d'instructions rythmées, et par les Byzantins qui ont depuis longtemps accepté de traduire la liturgie tout entière dans la langue du peuple, si elle est foncièrement différente de l'une des langues fixées par la tradition : grec et slavon ecclésiastique.

En Occident, le diacre est avant tout le serviteur du célébrant, conformément aux prescriptions déjà fixées par la *Tradition apostolique*. Rome, en particulier, semble bien être demeurée toujours réfractaire à l'admission d'une proclamation diaconale proprement dite. Si, durant quelque temps, une prière litanique à la manière antiochienne s'est

14. On trouvera un certain nombre d'indications dans G. Bardy, *Le problème des langues dans l'Église ancienne*, t. I (seul paru), Paris, 1948, et C. Korolewskij, *Liturgie en langue vivante* (« Lex Orandi », 18), Paris, 1955.

introduite dans la célébration eucharistique[15], elle n'a pu se maintenir que sous forme d'invocations processionnelles confiées à des chantres, au moins depuis le décret porté par saint Grégoire au synode de 595, qui supprimait l'office des diacres-chantres auxquels était jusqu'alors confié le chant des répons graduels et des traits intercalés entre les lectures, usage qui s'est maintenu à Milan[16]. Les seules exceptions concernent l'annonce solennelle des fêtes dont le *Praeconium paschale* constitue une forme particulièrement développée et lyrique. Mais c'est au célébrant lui-même que la tradition romaine réservait la monition invitatoire à la prière qui ne s'est maintenue que dans les *Orationes solemnes* du vendredi saint. Le diacre (ou le sous-diacre) se borne à enjoindre les attitudes de prière : *Flectamus genua*, *Levate*, ou les mouvements de l'assemblée : *Procedamus in pace*, *Ite missa est*. C'est donc en un sens extrêmement restreint qu'il peut être considéré comme le guide de la prière du peuple. En fait, la tradition romaine n'a pas cru nécessaire d'introduire un intermédiaire entre le président de l'assemblée et le peuple. La longue décadence liturgique de l'Occident n'est peut-être pas sans relation avec cette situation, et il est significatif que le renouveau liturgique ait senti très tôt la nécessité d'une telle fonction. Il est certainement désirable qu'elle soit remplie par un clerc ayant dans l'Église une autorité suffisante. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une fonction diaconale. Dans la situation présente ce sera donc normalement un prêtre; mais, là où le clergé est insuffisamment nombreux, l'*Instruction* recommande sagement de faire appel à un laïc. Sans doute conviendrait-il de fixer nettement son rôle, comme on le fait à propos des lectures. Les monitions qu'il adresse à l'assemblée ont pour objet de lui rappeler le sens des gestes qu'elle accomplit; c'est en ce sens une fonction d'ordre catéchétique et non seulement d'animation. Par contre, la formulation des intentions de la prière commune revient, dans la tradition romaine, au célébrant.

15. Cf. Dom B. Capelle, *Le « Kyrie » de la messe et le pape Gélase*, dans *Revue Bénédictine*, 46, 1934, pp. 126-144.

16. Cf. André Pons, *Droit ecclésiastique et musique sacrée*, Éd. Saint-Augustin, 1959, t. I, pp. 173-174.

Conclusions

1) Le diacre est avant tout au service du célébrant et ne doit jamais se substituer à lui.

2) Il lui appartient, au cours des célébrations, comme dans la vie quotidienne de l'Église, de veiller au bon ordre de l'assemblée, de l'accueillir et de la disposer. Au cours des siècles, il s'est, en de nombreuses Églises, déchargé de ces fonctions d'accueil et de police sur des ministres inférieurs.

3) Par contre, il a toujours et partout gardé la responsabilité d'ordonner les attitudes du peuple pour la prière, de le convoquer pour les célébrations, et de lui notifier de manière plus ou moins solennelle les plus importantes d'entre elles, soit à l'avance, soit au début de la célébration (*Praeconium paschale*).

4) En Orient, on rencontre universellement d'autres monitions destinées à réveiller l'attention du peuple; il ne semble pas que la liturgie romaine ait jamais cru jusqu'ici devoir en introduire de semblables. Consciente de la dignité de la *plebs Dei* composée de citoyens de plein exercice, elle ne juge pas nécessaire de les tenir en haleine par de fréquents rappels.

5) De même, elle ne semble pas avoir gardé longtemps, si même elle l'a jamais introduit (litanie du pape Gélase?), l'usage d'une prière catholique de forme litanique telle qu'elle est attestée à Antioche dès la fin du 4e siècle. On peut même se demander si, au cours des célébrations eucharistiques, elle ne s'en est pas toujours tenue, comme elle le fait aujourd'hui au début de la liturgie des fidèles, à une simple invitation à la prière sans formuler aucune intention précise.

C'est dire avec quelle réserve il faut parler, dans la tradition romaine, du diacre comme « guide » de la prière du peuple. Il est en tout cas certain qu'il ne saurait en être le chef, fonction qui appartient au seul célébrant.

I.-H. Dalmais.

LE CONCILE DE TRENTE ET LES ORIGINES DU « COMMENTATEUR »[1]

En déclarant que la célébration de la messe en langue vulgaire ne leur apparaissait pas nécessaire, les Pères du Concile de Trente ont ordonné aux curés et à tous les prêtres ayant charge d'âmes de donner fréquemment aux fidèles, *inter missarum celebrationem*, une explication en langue vulgaire des textes lus à la messe et de l'un ou l'autre des mystères de ce sacrifice très saint. (Décret dogmatique de la session XXII, 17 sept. 1562, chap. 8; Denzinger, n° 946.) De même, en vue d'une réception plus religieuse et plus fervente des sacrements, le Concile prescrit à tous ceux qui les administrent de les expliquer en langue vulgaire, — *prius illorum vim et usum pro suscipientium captu explicent* —, en s'aidant pour cela du Catéchisme dont la publication est annoncée. (Décret *de reformatione* de la session XXIV, 11 nov. 1563.)

Ces prescriptions ont été plusieurs fois invoquées, dans ces dernières années, pour légitimer l'intervention d'un « commentateur » au cours des célébrations liturgiques. Ce recours reposait-il sur une exacte interprétation des textes conciliaires?

Le Concile demande-t-il autre chose que le sermon, à sa place traditionnelle? Requiert-il, pour l'administration des sacrements, non seulement une instruction préalable, mais des explications insérées dans la trame même de la cérémonie, entraînant ainsi un certain mélange de latin et de langue vulgaire?

Non, — répond formellement Dom Froger dans une brochure reprenant deux articles que les *Ephemerides liturgicae* n'ont d'ailleurs publiés qu'après la promulgation de l'Instruction *De musica sacra et sacra liturgia* (3 sept. 1958), laquelle donne droit

1. Jacques Froger, O.S.B., *Le Concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques?* (« Bibliotheca ephemerides liturgicae », 26.) Rome, edizione liturgiche, 1959, 82 pp.

de cité au « commentateur », en précisant les conditions d'exercice de cette fonction nouvelle. Dépassé en quelque sorte avant même d'être publié, ce travail n'en mérite pas moins une sérieuse attention en raison du problème historique auquel il entend apporter une solution.

Dom Froger nous propose un dossier de textes. Il les interprète. En conclusion, une enquête rapide dans les conciles régionaux postérieurs au Concile de Trente lui apporte un *confirmatur*. Suivons-le dans chacune de ces démarches.

I. — Le dossier documentaire

Pour cerner la portée exacte des prescriptions tridentines, il faut évidemment en étudier la genèse, et pour cela suivre pas à pas, dans le menu des discussions et des retouches, les étapes de rédaction des textes. Dans l'énorme masse de papiers offert par les recueils de Le Plat, de Theiner, de la Görresgesellschaft : rapports, projets, procès-verbaux des séances de travail, Dom Froger a voulu relever scrupuleusement tous les textes intéressant sa recherche. Et, pour permettre à ses lecteurs de suivre aisément et de contrôler sa démonstration, il transcrit intégralement son dossier. Celui-ci est pratiquement exhaustif. Aucune des omissions que l'on peut relever (CT, VIII, 750, lignes 16-22; 759, 25-28; 761, 31-32; 921, 34-39; 923, 16-24; XIII, 671) n'est de nature à modifier les conclusions finalement proposées.

On peut regretter néanmoins que Dom Froger ne soit pas allé glaner, dans les journaux de Massarelli, l'un ou l'autre des textes évoquant les célébrations liturgiques, à Trente même, pendant le concile. La ville n'offre-t-elle pas l'originalité, relevée par le secrétaire dès le jour même de son arrivée, d'abriter une double population, italienne et germanique, avec chacune ses costumes et ses usages, ses églises, et des prédicateurs en sa propre langue? (cf. CT, I, 157, 21-25). Dans la description de la pompeuse messe pontificale *more tridentino* de Pâques 1546, messe à laquelle assistent légats et évêques du Concile, et qui ne dure pas moins de quatre heures, relevons au moins, parmi d'autres particularités, l'exécution de chants en allemand, avant l'Évangile, « decantantur quaedam ante evangelium lingua vernacula germanica, et caetera, prout in eorum ceremoniali » (CT, I, 540, l. 36). Pour saisir ce qu'ont voulu ou n'ont pas voulu dire les Pères du Concile dans leurs déterminations liturgiques, est-il indifférent de noter la variété des usages dont la ville même de Trente leur offrait le spectacle?

II. — L'interprétation des textes

A) *Le chapitre 8 du décret dogmatique sur la messe.*

Dans le travail préliminaire qui leur est demandé sur la messe en juillet 1562, « les théologiens », à propos de l'intelligence de la messe, estiment « que le sermon suffit pour expliquer au peuple ce qu'il est utile qu'il comprenne », résume Dom Froger (p. 46). En fait, sur le chapitre en cause, les réactions de trois théologiens seulement ont été notées. Sur ces trois, un seul semble avoir voulu parler du sermon!

Ce seul exemple illustre la difficulté qu'il y a à interpréter correctement des textes peu nombreux et parfois très laconiques, surtout si on les interroge sur des questions qui ne sont pas exactement celles auxquelles ils voulaient répondre. Dans ce travail délicat et cependant nécessaire, Dom Froger déploie, souvent avec bonheur, une réelle virtuosité.

Nous ferons cependant quelques remarques :

1° La discussion des textes écartant la langue vulgaire a été d'abord dominée, en 1562 comme déjà en 1551, par le souci de ne pas condamner la pratique de l'Église orientale (Froger, p. 48). Est-il si sûr que d'autres cas, plus proches, n'étaient pas en même temps envisagés? En 1551, l'évêque de Zagreb ne fait-il pas valoir que dans son propre diocèse on célèbre la messe dans la langue « quam dicunt esse B. Hieronymi »? (cité p. 21). Cet exemple de la Croatie est relevé encore dans le Mémoire impérial de mars 1562 en même temps que celui du royaume de Grenade (texte dans Froger, p. 21). De quoi s'agit-il en Croatie? du rite oriental? ou de la messe romaine en langue slave? D'autre part si, comme le veut H. Jedin (CT, XIII, 671, note 4), le Mémoire impérial évoque en fait la restauration récente du rite mozarabe à Tolède, dont il croit à tort qu'il comporte un certain usage de la langue vulgaire, d'où vient cette erreur? N'est-elle pas partagée par d'autres? Peut-on alors d'emblée estimer que Barthélemy des Martyrs ne songe qu'aux Églises d'Orient quand il s'oppose à la condamnation de la langue vulgaire?

2° Cette requête de mars 1562, dans laquelle parmi bien d'autres choses l'empereur demandait de chanter en langue vulgaire à la messe certains textes de la liturgie, offrait à Dom Froger un filon qu'il n'a pas suffisamment exploité, faute peut-être d'avoir utilisé l'édition qui en est donnée au tome XIII du *Concilium Tridentinum* (p. 671) plutôt que celle de Le Plat. Les notes jointes par H. Jedin à l'édition de ce texte nous mon-

trent en effet comment la rédaction préparée par le secrétaire impérial Staphylius fut ensuite corrigée, sur le point précis des traductions, par le vice-chancelier Seedius. Staphylius demandait au Concile d'autoriser le chant de pièces liturgiques en langue vulgaire, étant donné que ce qui importe, c'est moins la langue dans laquelle on exprime les réalités sacrées que la compréhension et la piété apportée à leur fréquentation, « siquidem non tam cuius linguae idiomate exprimantur res sacrae, quam quo sano intellectu animoque devoto pertractentur, ponderandum sit ». Cette rédaction ne plaît pas du tout au vice-chancelier : Si vous parlez de traductions, précisez au moins qu'il devrait s'agir de traductions exactes et fidèles. N'ayons pas l'air de prendre à notre compte toutes ces traductions des psaumes qui proposent des sens auxquels David n'a jamais pensé! A dire vrai, cette question mérite attention. Si le peuple a besoin de chanter pour exciter sa dévotion, est-ce que ne suffisent pas les vieux cantiques allemands habituellement chantés *inter conciones* : *Der Tag der ist so freudenreich; Christ ist erstanden; Komm heiliger Geist; Mitten unsers lebens zeitt*, etc. Traduisez tout le psautier en langue vulgaire, comment la foule comprendra-t-elle ces textes difficiles que les latinistes eux-mêmes ont tant de mal à interpréter, à grand renfort de recours aux commentaires des Pères? Et je ne veux pas évoquer les abus de cette coutume moderne des cantiques; quand femmes et jeunes filles rivalisent dans ces chants, *libido potius quam devotio audientium accendatur*... Le résultat de cette réaction du vice-chancelier, c'est la rédaction du *Mémoire*, tel qu'il sera envoyé aux légats du Concile, où la demande de chants liturgiques en langue vulgaire est faite sous des conditions précises : en temps et lieu définis, et dans des traductions d'une qualité vérifiée qui respecte ainsi le caractère sacré des textes bibliques.

3° Quoi qu'il en soit du détail des discussions sur les textes projetés, la comparaison de ces textes entre eux ne laisse pas d'être éclairante, elle aussi, sur les intentions du Concile. L'exposé de Dom Froger ne nous semble pas pleinement satisfaisant sur ce point.

En effet, le texte préparé en 1551 (cf. pp. 22-23) pour affirmer la parfaite convenance du latin pour la célébration de la messe en Occident, et les inconvénients qui résulteraient de traductions, compte bien sur le sermon — ou plus littéralement sur les *concionatores* — pour que les fidèles soient instruits du contenu des lectures de la messe. Les rédacteurs du projet proposé le 6 août 1562 (pp. 26-27) ont utilisé cet ancien document dont ils reprennent mot pour mot la dernière phrase. Dom Froger résume-t-il exactement lorsqu'il écrit : ce chapitre « déclare que les explications indispensables seront fournies par le ser-

mon qui est de tradition, sans faire allusion lui non plus à des explications qui seraient distinctes de l'homélie »? (p. 48). Oui, pas d'allusion à des explications autres que l'homélie. Mais, où y a-t-il dans ce texte, mention *explicite* du sermon? Sans doute le texte de 1551 que les rédacteurs avaient sous les yeux évoquait les *concionatores*; mais, précisément, ils ont laissé tomber ce mot. Pourquoi? parce que tout le monde interpréterait sans hésitation dans le sens voulu par Dom Froger? peut-être; — parce que le Concile tient à affirmer la nécessité d'explications, sans se préoccuper du moment? pourquoi pas non plus?

De ce projet du 6 août (Froger, p. 26) à celui du 5 septembre (p. 30) qui, à une nuance près, sera le projet finalement adopté et promulgué (p. 31), il y a une importante modification des perspectives que Dom Froger ne relève pas, semble-t-il. En août, on affirme d'abord la convenance suprême du latin pour la célébration de la messe en Occident. Puis, comme en concession : mais lectures et évangile doivent être expliqués, car il y a dans la messe des éléments qui doivent être compris par tous. Là d'ailleurs où les curés font leur devoir, cette explication est assurée.

Un mois plus tard — et le nouvel équilibre des formules ainsi trouvé sera celui du décret définitif, ce qui est d'abord affirmé c'est que la messe contient une grande part d'instruction du peuple fidèle. En conclure que l'usage de la langue vulgaire est absolument nécessaire, ce n'est pas l'avis du Concile. Mais le Concile *ordonne* qu'aux messes des dimanches et jours de fête, soient données des explications des textes et du mystère.

Uniquement, exclusivement pendant le sermon? Le Concile ne répond pas à cette question que nous lui posons. Mais le sermon était évoqué en 1551, il ne l'est plus « explicitement » en 1562. Et d'une rédaction à l'autre, l'insistance sur les valeurs d'enseignement est passée au premier plan.

4° Dom Froger, commentant le chapitre 8 du décret promulgué à la session XXII, analyse bien comment il répond aux thèses protestantes. Il n'insiste cependant pas assez sur cet aspect, qui est capital. Assurément ce texte a « force de loi », il « prescrit » quelque chose. Mais, situé dans un décret *dogmatique* « *de sacrificio missae* », ce chapitre 8 a d'abord, aux yeux de ses rédacteurs, une importance *dogmatique*. Ce qui est en cause ici, ce n'est pas une certaine conception de la liturgie, — à savoir dans quelle mesure la prière du cœur doit s'accompagner d'intelligence, s'il y a à opter pour le langage obscur de la prière ou pour le langage clair de l'instruction, — mais bel et bien les implications dogmatiques du culte chrétien. Comment réagir à la poussée conquérante d'une hérésie dont la liturgie renouvelée et accessible à tous ruine pratiquement chez ses adeptes l'idée

que la messe est un sacrifice, sinon en manifestant par la façon même de la célébrer — en latin — qu'elle est d'abord une réalité mystérieuse qui dépasse notre entendement, quitte à éveiller vigoureusement le zèle et le savoir-faire des pasteurs pour que, au cœur même de la célébration catholique, les âmes profitent le plus possible de ce pain de la doctrine auquel elles ont droit.

Exclusivement pendant le sermon? question secondaire. L'important est que la célébration liturgique comporte explication.

B) *Le canon 7 du décret « de reformatione » (nov. 1563).*

Ce canon concerne les explications des textes et rites sacrés, non seulement de la messe, mais aussi des sacrements. Dom Froger applique à son étude la même méthode qu'au texte du décret dogmatique pour aboutir à une conclusion analogue. Contentons-nous de deux remarques :

1° En 1551, c'est pour sauvegarder les valeurs de religion et de ferveur que l'on justifiait la récitation secrète du canon, « *populus excitatur ut de eo* reverentius *et maiori cum* devotione *cogitet* » (Froger, p. 22). En 1563, c'est à ces mêmes valeurs que l'on fait appel pour ordonner que toute administration d'un sacrement s'acompagne d'explications, « *ut fidelis populus ad suscipienda sacramenta maiore cum* reverentia *utque animi* devotione *accedat* » (p. 35).

2° Pas d'administration des sacrements sans une certaine explication, « *prius illorum vim et usum pro suscipientium captu explicent* ». Ce *prius* exprime, selon Dom Froger, une antériorité non pas seulement logique, mais temporelle. « Cette instruction doit avoir lieu *avant* l'administration des sacrements, et non *pendant* » (p. 70). En effet, ajoute-t-il, « il est à noter que, dans les délibérations préparatoires, certains Pères ont trouvé à redire à l'utilité de l'instruction, à son contenu, à la langue dans laquelle elle devait se faire, mais que personne n'a élevé d'objection contre la place qui lui était assignée — avant la cérémonie —, et que personne non plus n'a laissé entendre qu'il s'agissait d'autre chose que d'une sorte de sermon préliminaire » (*ibid.*). Oui, pas un seul Père ne parle de ce *prius*. Pas un mot, dans les maigres propos enregistrés par les secrétaires, qui ait trait au moment convenable pour les explications envisagées. Les délibérations ne nous apportent donc, sur ce point, aucune lumière. Pas plus dans un sens que dans un autre. Quand on lit, dans le procès-verbal, la réaction de l'évêque de Montefiascone, « *advertatur ne sacramenta vulgari lingua ministrentur* » (p. 33), ne serait-on pas aussi bien en droit d'interpréter : si des explications en langue vulgaire se mêlent ainsi à l'adminis-

tration des sacrements, n'y a-t-il pas risque d'une administration directe en langue vulgaire? L'évêque aurait-il cette réaction s'il était si clair que l'explication proposée est de toute façon antérieure à la cérémonie proprement dite?

Les délibérations ne mettent pas en question le *prius*. N'en concluons pas que celui-ci a nécessairement un sens temporel.

III. — Confirmatur

Il était de bonne méthode, pour mieux saisir les intentions des Pères du Concile, de chercher comment, dans les années qui ont suivi le Concile, les évêques eux-mêmes ont travaillé à l'appliquer. Se défendant d'une enquête exhaustive, Dom Froger livre néanmoins quelques textes de conciles provinciaux, et du rituel romain, confirmant, pense-t-il, l'interprétation qu'il a établie, la seule « traditionnelle ».

Mais, à côté des prescriptions des conciles régionaux, n'y a-t-il pas aussi les rituels, approuvés par ces mêmes évêques? Interrogés, ces rituels « confirmeraient »-ils encore l'interprétation de Dom Froger? En Espagne par exemple, on applique strictement les prescriptions du canon 7 de Trente : du Catéchisme romain, recommandé à l'avance par les Pères, on a extrait une monition sur le baptême, on l'a traduite en castillan et en dialecte plus populaire; on lui a fait place... à l'intérieur de la cérémonie du baptême. Qu'il suffise de renvoyer ici aux *Estudios sobre el ritual* publiés par les Bénédictins de Silos (1958), pp. 88, 96.

Interroger également les rituels antérieurs au Concile de Trente ou contemporains ne serait certainement pas sans intérêt pour éclairer la mentalité liturgique, et donc les intentions, des Pères du Concile. Le P. Molin apporte ici même un aperçu de leur réponse.

André Duval, o. p.

Était-il inconcevable au 16e siècle de faire au peuple des monitions dans sa langue au cours des cérémonies ?

Dans les *Ephemerides liturgicae*[1], Dom Froger vient d'écrire : « *Si, au 16e siècle, un évêque avait proposé en plein concile d'obliger le célébrant à interrompre sa messe de temps en temps pour s'adresser au peuple dans sa langue, une suggestion aussi révolutionnaire — et à vrai dire inconcevable à cette époque —, aurait soulevé un beau tapage.* »

Je me demande s'il n'y a pas là un anachronisme; et si l'auteur ne transporte pas au 16e siècle l'état d'esprit qui régnait, mettons, au temps de Dom Guéranger.

La fréquentation des Rituels antérieurs au Concile de Trente donne en effet une tout autre impression. Inconcevable à cette époque pour le prêtre de s'interrompre et de se retourner pendant le sacro-saint canon de la messe, cela je le crois. Mais avant le *Te igitur*, et après le *Pater*, il semblerait plutôt que le célébrant n'éprouvait aucune gêne à interrompre des prières toujours considérées plus ou moins comme privées, pour s'adresser au peuple dans sa langue *secundum opportunitatem*.

On voit par exemple les premiers Rituels imprimés de Périgueux[2] prévoir trois interventions du célébrant à la messe :

1) (f. 144 ou 95v) : *sequitur exhortatio dicenda quando placuerit sacerdoti ante officium diebus dominicis et festivis : Devot pouble vel Seignours et donnas...* (c'est, avant l'aspersion, l'annonce de la fête);

2) (f. 152v ou 98v) : *Et antequam perveniatur ad offertorium*[3], *exiendo reliquias... sequitur parva exortatio quando voluerit dicere ante offertorium : Al iour deu es la festa de monseigniour*

1. T. LXXIII (1959), p. 167, n. 4 *in fine*.

2. Celui de 1490 est à la Bibliothèque municipale de Périgueux, celui de 1536 à celle du Mans.

3. *Offertorium* désigne ici l'offrande par les fidèles, qui se plaçait après l'encensement de l'autel, comme l'explique la rubrique de 1490, f. 179.

saint N. Dont toutz et toutas que aures devotion ala gloriosa festa lui deves venir presentar et offrir vostres corps et vostras armas affin qual iou del iugament en vous sia tesmoing et advocat en paradis... (c'est l'invitation à l'offrande);

3) (f. 153 ou 99) : *Post offertorium, in prono assueto secundum facultatem dicentis et temporis : Bonnes gentz et devot poble... Nous pregarem devotament per la pax...* (ce sont les prières du prône, qui précèdent immédiatement le *lavabo*[4]).

De plus, pour le jour de Pâques, ces mêmes Rituels de Périgueux prévoient avant la communion, comme partout en France à l'époque[5], la longue monition et confession générale préparatoires à la communion pascale (p. 24v en 1536, les ff. correspondants de 1490 manquant actuellement au seul exemplaire connu)[6].

On pourrait objecter que l'intervention demandée aux manuels de Périgueux avant l'offrande et celle qui la suit font partie d'une même interruption traditionnelle de la cérémonie : celle du sermon et prône[7]; et que, lorsque la communion est donnée, c'est tout cet ensemble alors axé sur la préparation à communier qui est transporté au moment opportun. Reste que le prône ou la préparation à la communion constituent à eux seuls une cérémonie (intégrée dans la messe) où alternent latin et langue vivante.

Le prône se compose, en effet, traditionnellement d'une ou

4. Cf. encore la rubrique de 1490, f. 179.

5. Par exemple Manuels de Paris 1497, f. m 7v, Clermont 1506, f. 23 (la rubrique précise *in gallico*), Amiens 1509, f. 96, Lisieux 1524, f. 113, Chartres 1544, f. 68v, Meaux 1546, f. 77v, Sens 1555, f. 36v, Toul 1559, f. 52, Soissons 1576, f. 12 suppl., Nevers 1582, f. 69, etc. Amiens 1509 présente ainsi : « *Sensuit une confession et absolution générale composée par maistre iehan gerson... Et de son temps fut ordonné que chacun curé ou son vicaire la liroit ainsi quelle est escripte au peuple en son église le iour de pasques avant la communion. Aussi avant la dicte confession liroit aucuns bons enseignemens et monitions qui sensuivent : Bonnes gens, vous devez sçavoir et estes tenus au iourduy de recevoir en saincte église le sacrement de lautel...* »

Pour l'Allemagne, cf. B. Fischer, *Die Predigt vor der Kommunionspendung*, dans *Verkündigung und Glaube, Festgabe für Franz X. Arnold, hrsg. von* T. Filthaut *und* J. A. Jungmann, Freiburg im Br., 1958, pp. 223-237); spécialement p. 230, n. 32 (où il cite les Rituels de Salzbourg 1557, Trèves 1574, Augsbourg 1580), et pp. 236-237 (où il reproduit intégralement le texte de Trèves 1574).

6. Dans le *Bulletin hist. et philol. du Comité des Travaux hist. et sc.*, 1907, pp. 423-438, G. Hermann a publié les textes périgourdins du *Manuale* de 1490, moins complet que celui de 1536 (et avec quelques erreurs; ainsi il présente comme *après la procession* (?) le texte qui est *avant l'offrande*).

7. Coupée en deux de toute façon par l'offrande avec sa formule latine : *Centuplum accipias...!*

deux séries d'invitations à la prière pour les vivants et les défunts, faites en langue populaire[8], suivies de psaumes, versets et oraisons en latin, puis d'annonces et recommandations en langue vivante. Ceci en France, Espagne, Angleterre. L'Allemagne y ajoute une confession générale, que les Français connaissent seulement avant la communion pascale. Le cardinal Santori, dans son *Rituale sacramentorum romanum* (pp. 663-664) insiste sur cette alternance des langues quand il décrit le correspondant italien du prône français, qu'était la *confessio generalis, quae fit Dominicis et solennibus diebus intra Missarum solennia : « Parochus... facto sermone post Evangelium, et quando non facit sermonem, facto offertorio,... annuntiat festa... ieiunia... matrimonia... lingua vernacula... Et dicit : Faciatis vobis signum sanctae crucis... Confiteor* (toujours *vulgari sermone*, ceci nous est bien précisé à la même époque par Castello[9])... *Tunc sacerdos... dicat : Parcat vobis Deus* (il semble bien que ce soit en latin, puisque Santori ajoute aussitôt :) *Deinde lingua vernacula prosequatur : Quilibet vestrum dicat ter Pater noster... Deinde Latine dicat : Misereatur... Postea similiter vulgari idiomate dicat : Omnia bona opera quae facitis*[10]... »

Santori mentionne donc ici deux moments de la messe où s'insèrent, suivant qu'il y a ou non sermon, les Annonces et la Confession générale. Il paraît important de remarquer combien les usages sur la place du sermon et de ses annexes variaient alors selon les lieux. Quand on ouvre les Rituels, statuts synodaux et décrets des Conciles provinciaux des 15e et 16e siècles, on trouve mention de neuf moments différents, où le prêtre est susceptible d' « interrompre sa messe » (l'expression est-elle bien juste? Je ne crois pas qu'on la trouve à l'époque), pour s'adresser au peuple :

1) après l'Évangile[11];
2) après le Credo[12];

8. On en connaît des textes en anglais du 11e siècle, en allemand du 12e, en français du 13e. Cf. Gy, *Signification pastorale des prières du prône*, dans *La Maison-Dieu*, n° 30, pp. 131 sq. Je prépare présentement une étude plus complète sur cette question, et la publication de quelques inédits; cf. *Ephemerides liturgicae*, 1959, pp. 310-317.

9. Alberto da Caetello, *Liber sacerdotalis*, éd. 1537, f. 82v; les dernières éditions de Castello ajoutent même le texte italien du *Confiteor*.

10. On reconnaît la formule qui suit l'absolution au sacrement de pénitence, et on peut remarquer que Santori la fait prononcer ici publiquement *vulgari idiomate*.

11. Cf. Santori, p. 663 ci-dessus cité, ou le *Concilium Mediolanense IV* (1576), dans Mansi, 34, 213.

12. Cf. Durand, *Rational*, IV, 26, 1.

3) après la lecture de l'antienne offertoire[13];
4) avant l'offrande (qui suit l'encensement)[14];
5) après l'offrande (qui précède le lavabo)[15];
6) à l'*Orate fratres*[16];
7) après la Secrète[17];
8) avant la communion[18];
9) après la communion[19].

Dans son étude sur la Prédication avant la distribution de la Communion, B. Fischer parle même de sermon qui aurait eu lieu parfois après l'élévation, en citant le Coutumier paroissial d'Ingolstadt de 1525 (*Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, hrsg. von* J. Greving, Münster i.W., 1908). Mais c'est autre chose qu'atteste ce *Pfarrbuch* : à savoir la pratique connue au sud de l'Allemagne sous le nom de *Schindelämter*, « messes tuilées »[20] : à Ingolstadt, la grand-messe était toujours pré-

13. Cf. Castello, *Sacerdotale*, éd. 1569, f. 333; éd. 1576, f. 80.
14. Cf. Périgueux, cité ci-dessus.
15. Cf. Périgueux, cité ci-dessus, et un peu partout en France et Espagne aux 15e et 16e siècles.
16. *Statuts synodaux du Mans* (cités par D. Froger, *loc. cit.*, p. 163, n. 42), qui demandent aux messes des morts, de recommander à l'*Orate fratres* ceux pour qui la messe est dite. La coutume n'en est pas perdue dans les diocèses du Mans et de Laval.
17. Usage attesté encore à Amiens vers 1740 par Villeman, *Observations sur les Bréviaires, Missels et Rituels*, Bibl. mun. Amiens, ms. 120, p. 355 : « Il y a même des curez qui reculent le Prône jusqu'après la secrette... en sorte que quand le curé descend de chaire et vient à l'Autel, on ne sait précisément ce qu'il veut dire par ce *Per omnia saecula saeculorum...* Paroles qui... semblent tenir au Prône, et comme une suite de ce que le curé vient immédiatement de dire en chaire. »
18. Cf. ci-dessus note 5, et Santori, *loc. cit.*, p. 298 : *Si communio intra missarum solennia fiat, facta communione Sacerdos antequam se purificet... vertit se ad populum et jubeat accedere eos qui communicare volunt.* »
19. Cf. Gérone, Rituel de 1550 et Vich 1547 : aux messes de mariage, la bénédiction nuptiale, qui avait lieu ici comme en bien des endroits entre communion et postcommunion, est précédée d'un dialogue du prêtre avec les parents de l'époux : *Qui trau lo sposat a benediccio? Respondeant parentes viri : Deu e nos* (cité par Franquesa, dans *Liturgica*, 2. In abbatia Montisserrati, 1958, p. 273).
20. Mis au courant de mon doute, c'est le professeur Fischer lui-même qui a eu la grande amabilité, en se rangeant à mon interprétation, de me donner le nom allemand de cette pratique, avec les précisions suivantes : « En Tyrol du Sud, ces *Schindelämter* appartenaient bien à la physionomie liturgique des paroisses rurales (vers la fin du 19e siècle). On les chantait pour les défunts : après l'évangile de la *Missa exsequialis* au maître-autel, une messe chantée de *Requiem* commençait à l'autel latéral; la *Missa exsequialis* s'était tranformée en messe basse et *ita porro* selon le nombre des autels et des prêtres présents. »

cédée d'une première messe dont on n'attendait pas la fin pour commencer l'office principal. Et c'était généralement après l'élévation (mais parfois après le *Sanctus*, l'offrande ou même l'Évangile) *de la première messe* que le *summum officium* commençait à l'autel majeur; et selon les jours, il commençait par la prédication, les annonces ou directement l'introït.

Il ne s'agit donc pas d'une interruption, mais d'un point final, laissant le célébrant de la première messe (jusque-là chantée) achever sans chant sa fonction, fût-elle avec diacre et sous-diacre. Cela témoigne surtout de la décadence liturgique au milieu de laquelle surgit la Réforme allemande, et invite à la prudence quand il s'agit d'apprécier ce dont on était, à l'époque, capable ou incapable en liturgie.

Mais qu'aux neuf endroits de la messe signalés comme moments possibles de prédication ou monition au peuple il y ait ou non à en ajouter un dixième, cela ne change en rien la conclusion à tirer.

Quand on voit une diversité si grande d'usages, et un nombre si élevé de moments de la messe où l'intervention du célébrant en langue vivante était permise, on peut se demander si les prêtres s'en tenaient rigoureusement chacun à une seule intervention au cours de chaque messe. Ceux qui avaient été témoins de ce que l'on eût appelé au 19e siècle « interruptions de la messe » en tant d'endroits différents, ne se permettaient-ils pas parfois, selon l'opportunité, d'en faire plusieurs au cours du même office? Si je n'ose l'affirmer, la chose ne m'apparaît en tout cas nullement « inconcevable ». Quand Santori demande au prêtre qui distribue la communion pendant la messe de se tourner vers le peuple pour l'avertir de s'approcher (évidemment en un langage que ce peuple puisse comprendre), il n'ajoute pas qu'alors le sermon, l'annonce des fêtes et les confession et absolution générales devront nécessairement être réservés pour ce moment de la messe? Je n'oserais vraiment affirmer que pour les prêtres d'alors cela allait de soi.

*
* *

Si, de la messe, nous passons aux autres fonctions liturgiques, nous y voyons des interventions multiples souvent indiquées d'une manière expresse. Ayant eu en mains un très grand nombre de Rituels anciens, mais n'ayant pas fait une exploration méthodique sur ce sujet précis, je ne puis mentionner que quelques rubriques glanées au hasard. Le Manuel de Meaux 1546, aux funérailles, avant le *Pater* qui se dit au cimetière, prescrit :

« *hic roget sacerdos orare pro eo vel pro ea dicendo Pater noster* » : cela semble bien marquer une monition adressée aux assistants. (Le *Sacerdotale* du même diocèse en 1617 dira seulement : *dicat sacerdos : Pater noster* : c'est donc en 1617 que ne paraît plus souhaitable une monition jugée normale en 1546.)

Pour la communion des malades, Meaux 1546 (f. 11v) a, comme beaucoup d'autres, proclamation en français avant et après la communion, puis pour les indulgences. Auxerre 1536 (f. i 5) a des formules en langue vulgaire plus nombreuses encore. Et l'on sait par des publications récentes l'abondance de monitions et formules en espagnol ou catalan dans les Rituels espagnols des 15e et 16e siècles[21]. Pour la communion en dehors de la messe, même à l'église, Elne 1509 ou les Manuels de Tolède du 16e siècle ont presque tout en castillan ou catalan, y compris ce que dit le prêtre en tenant l'hostie, et les paroles de la bénédiction finale avec le Saint-Sacrement.

En Allemagne, le Rituel de Constance de 1597 prescrit trois monitions du prêtre au cours du baptême : avant la cérémonie, avant le *Pater*, avant l'*Abrenuntias* : mais comme l'enfant est déshabillé pour cette dernière, il prévoit qu'en cas de grand froid l'hiver, on pourra joindre cette troisième intervention à la seconde, ce qu'il interdit de faire en circonstances normales : *si vero nullum sit frigoris periculum, eam (monitionem) differat usque ad locum solitum Baptisterii*[22].

Pour Constance, c'est ce même Rituel de 1597 (postérieur aux décrets de Trente) qui contient le maximum de textes en langue vulgaire[23]. Est-ce à dire que, contrairement aux usages manifestés aux 15e et 16e siècles dans les Rituels espagnols et français, on ait précédemment moins utilisé la langue vivante au cours des cérémonies sacramentelles en pays germanique? L'absence de textes n'est pas une preuve[24]. Car on sait qu'au moyen âge, les prêtres prêchaient en langue du peuple tout en ayant sous les yeux un texte latin (ainsi faisaient saint Bernard et Gerson)[25], et qu'ils développaient pareillement les intentions

21. *Estudios sobre el ritual* : numero extraordinario de *Liturgia*, S. Domingo de Silos, Ano XIII, n° 149-152 (mayo-aug. 1958), pp. 156-267 (surtout pp. 187-190); Franquesa, *El ritual tarraconense*, dans *Liturgica*, 2, pp. 249-298 (surtout pp. 276-280).

22. A. Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482-1721* (*Liturgiegesch. Quellen*, 5-6), Münster, 1923, p. 35.

23. Cf. Dold, pp. 52-55 : *Ordo communicandi populum in ecclesia*, pp. 57-64 : *Ordo providendi infirmum viatico*, pp. 102-107 : *Ordo copulandi desponsatos*.

24. En fait il y a des textes. B. Fischer en signale pour Mayence et Wurtzbourg (*loc. cit.*, 230, n. 32).

25. Cf. v. g. Honorius Augustodunensis (début du 12e siècle), dans

CHURCH DIVINITY SCHOOL OF THE PACIFIC LIBRARY

des prières du prône sur un canevas ou un simple mot latin[26]. Quand les Statuts synodaux de Cambrai de 1567 prescrivent : *Injungimus pastoribus, juxta Tridentini concilii decreta, ut in sacramentorum ministratione de eorum institutione, virtute, usu et efficacia praesentes instituant atque informent; qua in re praestanda, exhortationum formulis manuali nostro vernacula lingua appositis non parum juvari poterunt rudiores*[27], il est manifeste que les *rudiores* en cause sont les prêtres incapables d'improviser directement en langue populaire sur un texte latin, ce qui laisse supposer que les plus lettrés le faisaient spontanément sans avoir besoin d'un tel secours.

Nous sommes alors à l'époque de la mise en application des décrets de Trente. Les Statuts d'Arras de 1570 demandent : *Frequenter hujus tanti sacramenti (Eucharistiae) sublimitatem, institutionem, usum legitimum et fructum pie sumentibus exponant, ac praecipue quando fidelibus sumendum distribuitur*[28]; ils ne semblent pas exclure le cas où cette distribution est faite pendant la messe : c'est au moment de leur donner la communion (chose séculairement traditionnelle) que le prêtre avertira les fidèles de ce qu'est le sacrement qu'ils vont recevoir.

Les Statuts de Saint-Omer de 1583 décrètent à leur tour : *In administratione sacramentorum... volumus parochos nostros... docere frequenter populum... breviter quidem in ipsa administratione... latius autem in concionibus suis* : plus longue catéchèse au sermon, plus brève au cours même des cérémonies[29]. Faut-il comprendre : *in ipsa administratione*, comme voulant dire : *avant* de les administrer? Quand on lit aux canons du Concile provincial de Cambrai tenu à Mons trois ans plus tard, en 1586 : *Omnes qui administrant sacramenta illorum vim et usum pro eorum qui sumpserint et adfuerint capacitate et intelligentia, diligenter explicent*[30], peut-on croire que c'est fortuitement que, entre *sacramenta* et *illorum*, on a omis le mot *prius*

P. L., 172, 829-830 : *Ad omnes sermones debes primum versum latina lingua pronunciare, dein patria lingua explanare;* cf. aussi les sermons latins du ms. 24 de la Bibl. Capit. de Gniezno, dont les mots les plus difficiles du texte (14e siècle) sont surmontés du mot polonais de l'époque, preuve qu'ils étaient prononcés en langue du peuple : voir Vrtel-Wierczynski, *Kazania gnieznienskie*, Poznan, 1953.

26. Cf. Arch. dép. de la Haute-Vienne : Ms. 97 du grand Séminaire de Limoges.

27. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, Reims, 1842, t. 3, p. 224. Cf. aussi p. 191.

28. *Ibid.*, p. 265.

29. *Ibid.*, p. 481.

30. *Ibid.*, p. 575. C'est à peu près la formule du Concile de Bourges de 1584, et déjà de celui de Milan, 1565, cités par Froger, 199, n. 59.

qui figure précisément là dans d'autres textes antérieurs ou contemporains [31] ?

Il semblerait donc qu'à l'époque de la mise en application des décrets de Trente, dans le souci de rendre plus digne le culte en éliminant les causes de distraction ou malédification, certains évêques aient voulu réserver les exhortations *avant* et *après* les rites et prières globalement pris, alors que d'autres préféraient laisser une plus grande latitude, ce qui expliquerait ici la présence du *prius* et là sa suppression. Nous avons vu en tout cas en quel sens l'évêque de Constance interprétait en 1597 les textes de Trente, quand il prévoyait au baptême une monition du prêtre avant la cérémonie, et deux au cours de celle-ci; pour lui le *prius explicent* n'excluait nullement les monitions *in ipsa administratione*.

D'ailleurs le *Sacerdotale... ad usum omnium Ecclesiarum provinciae Rhemensis, iuxta decretum Concilij Provincialis anno Domini 1583 Rhemis celebrati magna cura digestum atque editum* (Rhemis, 1585) [32] prévoit pour l'Extrême-Onction, après les prières d'entrée : une longue monition expliquant les rites; puis après le *Confiteor*, il indique : *ipse sacerdos... illum (i. e. infirmum) pro vetusto more Ecclesiarum sic Gallice interroget : N. ne croyez-vous pas fermement?...* Enfin après les bénédictions, avant de présenter la croix, se place une troisième exhortation.

Son *Modus administrandi... Eucharistiae sacramentum. Et primum sanis publice et solenniter in die Paschae*, comporte d'abord tout au long les formules traditionnelles mentionnées

31. Concile de Trente, sess. 24 (1563), can. 7; Concile de Reims (1564), st. 3. Cf. FROGER, 199, notes.

32. On en connaît des éditions et rééditions pour les divers diocèses de la province : Reims 1585 et 1621, Senlis 1585, Amiens 1586 et 1607, Châlons 1606, Laon 1621, et même des adaptations pour d'autres diocèses : Saint-Brieuc 1605, Meaux 1617, toutes imprimées à Reims par Jean ou Simon de Foigny. Je cite ici la première édition pour Reims.

Dans la préface du cardinal Louis de Guise on lit : *Adjunctae sunt* PASSIM *vernaculae quaedam exhortationes et conciunculae, ad Parœcos hoc subsidio sublevandos, cum temporis angustia exclusi, concionem ipsi novam meditari non possunt.* En même temps qu'elle nous renseigne sur la liberté d'improvisation laissée aux curés, cette phrase est un document à verser au dossier sur l'emploi et le sens du mot *passim* au 16e siècle, sujet traité aussi par Dom Froger dans son article (pp. 181-183). Il est bien clair qu'ici *passim* ne veut pas dire : *par autorité privée, de manière désordonnée*, mais plutôt par l'interprétation des PP. Doncoeur et Schmidt (quant au sens du mot dans le chapitre 8 de la XXe session de Trente) : *partout, tout au long (des pages), couramment* : c'est « un peu partout, d'un bout à l'autre du volume, que des monitions et allocutions en langue vulgaire ont été ajoutées pour la commodité des curés qui, pris de court, ne peuvent pas toujours improviser du neuf ».

ci-dessus (note 5) : *ce que les curez doivent dire le iour de Pasques par forme de prône avant qu'admettre aucune personne à la sainte communion, où telle coustume est en usage.* Mais quand on passe à la communion en d'autres jours que Pâques, voici la rubrique : *Aliis diebus, in quibus talis confessio et absolutio generalis non fit, Parochus nunquam administrat sacram Communionem, neque privatim, neque publice, nisi prius admonuerit ut dicant Confiteor.. etc., ut supra...* Et la communion donnée : *exhortetur illos ut gratias agant Deo.*

Pour la communion aux malades, après rite d'entrée et *Confiteor*, voici la prescription : *Ex pixide elevet sacrosanctam Eucharistiam et aegrotum ad debitam Sacramenti reverentiam excitet utens aliqua istarum quae sequentur exhortationum : vel si potest et mavult aliam ipse suo Marte conficiat, personae aegrotantis et astantium semper ratione habita : N. Voicy le vray Agneau de Dieu, qui efface les péchez du monde. Voicy celuy qui a espandu son précieux sang pour vous racheter de la mort éternelle. Voicy vostre Sauveur et Rédempteur Iesus Christ vray Dieu et vray homme, au nom duquel il faut que nous soyons tous sauvez, et sans lequel il ne faut espérer aucun salut ny en ce monde ny en l'autre. Le croyez-vous ainsi? Et cum responderit se ita credere, addat quod sequitur : Adorez-le donc humblement et le recevez dévotement, disant avec le bon Centenier : Domine non sum dignus... vel si Latine nescierit : Seigneur, ie ne suis point digne, que veniez loger chez moy : mais dites seulement le mot, et mon âme sera guérie.*

Vel sic : N. Voicy le vray pain de vie... (Suivent quatre autres modèles d'exhortations au choix du prêtre.) Après la communion, nouvelle monition : *N. vous avez receu le pain des Anges, vray viatique des fidèles...* Et quand le prêtre se retire (en emportant le reste eucharistique) : *Dieu demeure avec vous.*

Tout cela n'est que le maintien des traditions françaises, espagnoles, etc., mentionnées plus haut. Plus réservé pour le baptême, ce *Sacerdotale* post-tridentin ajoute seulement après les rites un modèle d'exhortation, sans indiquer le moment de la faire.

Par contre, quarante ans plus tôt, l'année même où s'ouvrait le Concile de Trente, c'est sept ou huit monitions que prescrit *au cours de la cérémonie du baptême* le Rituel d'Autun intitulé : *Institutio eorum quibus incumbit ministrare sacramenta. Recens autoritate R. D. Iacobi Hurault Episcopi Heduensis in gratiam suorum Parochorum edita* (Lyon, Sébastien Gryphe, 1545) [33].

33. Ce Rituel, à cause de son intérêt pastoral exceptionnel, mériterait une étude détaillée. On le trouve à Paris (Bibl. Sainte-Geneviève), à Londres (Br. Mus.), à Lyon (B. Mun.), et, je pense, aussi à Autun.

1) « *Que vous ha Dieu donné?* demande le prêtre. — *Un filz.* (Suit une monition française de sept lignes) (p. 5).

2) *Que demande cet enfant? — Baptesme.* (Suit une monition en soixante-deux lignes) (pp. 6-7).

3) Après l'*effeta* (qui termine ici les rites hors l'église) : *Or mes frères, puisque l'exorcisme est faict et que ia l'enfant par vous désire son nom et veult renoncer au monde, à Satan, et à tous ses alliez, voulant prendre le nom de chrestiens, Entrez en l'Église et maison de Dieu. Et dicat submissa voce sacerdos : Intra in gaudium...* (p. 13).

4) Aussitôt l'entrée : *Parrains et Marraines, vous direz pour cest enfant le Pater et Ave maria : avec le grand et petit Credo : en signe que au nom de luy vous confessez ce que un Chrestien doibt confesser de bon cœur* (p. 14).

5) Après *Pater, Ave, Credo : dira le curé : Parrains et Marraines, respondez : Quel est le nom de cest enfant?...* (p. 14).

6) Après *Te linio : Mes amys, sensuyt le grand mistère du Baptesme...* (Suit une monition de vingt-quatre lignes) (pp. 14-15).

7) Après la remise du vêtement, avant celle du cierge : *Mes Amis, cest enfant a esté oinct du sainct chresme sur son chef pour démontrer...* (Suit une monition en dix-huit lignes, p. 16.)

8) Après la bénédiction finale par l'Évangile *In principio* : longue allocution aux parrains et marraines (p. 19).

Je répète que ce Rituel était publié par autorité de l'évêque d'Autun l'année même où s'ouvrait le Concile de Trente.

Quand dom Froger, reprenant (p. 199), son assertion de la page 167, insiste sur elle pour en tirer des conclusions : « *Il eût été inconcevable, à cette époque, d'interrompre une célébration liturgique pour adresser la parole au peuple; par conséquent il faut admettre, en bonne méthode historique, qu'en demandant une instruction qui se fasse « en administrant les sacrements » ils* (les Pères de Trente) *pensaient à une sorte de sermon situé avant la cérémonie (ou après si on veut), mais non pas pendant* », je ne suis pas sûr du tout de la rigueur de cette méthode historique sur ce point précis, puisqu'elle argumente à partir d'une prétendue inconcevabilité dont loin de voir aucune preuve, je trouve à l'époque bien des raisons de douter.

Fr. Jean-Baptiste Molin,
F.M.C.

ESQUISSE HISTORIQUE SUR LES ORDRES MINEURS

A première vue on n'a pas l'impression que l'histoire des ordres mineurs soit très compliquée. Dans les grandes prières catholiques du vendredi saint, qui datent de l'Église des martyrs[1], il y a une énumération des ordres mineurs qui correspond exactement à notre série d'aujourd'hui : *Oremus et pro omnibus Episcopis, Presbyteris, Diaconibus, Subdiaconibus, Acolytis, Exorcistis, Lectoribus, Ostiariis, Confessoribus, Virginibus, Viduis et pro omni populo sancto Dei.* On serait tenté de dire : voici un état qui s'est conservé tel quel du 3e jusqu'au 20e siècle. Mais si l'on y regarde de plus près, on découvre que cette impression est trompeuse. En réalité, il s'agit de la réapparition d'un état primitif vers la fin d'un développement à peu près millénaire.

Mon esquisse résumera ce que les recherches récentes de feu Mgr Andrieu[2], des RR. PP. Botte[3] et Croce[4], et ma propre thèse d'Innsbruck[5] ont élaboré sur l'histoire des ordres mineurs; son premier chapitre essaiera de dessiner le déve-

1. Cf. Jos. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*[4], I (Vienne, 1958), 16.

2. M. Andrieu, *Les Ordres mineurs dans l'ancien rit romain*, dans *Rev. Sc. rel.*, 5 (1925), 232-274.

3. B. Botte, *Le Rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, dans *Rech. de Théol. Anc. et Médiév.*, 11 (1939), 223-241.

4. W. Croce, *Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, dans *Zeitschrift für Kath. Theologie*, 70 (1948), 257-314. Malgré l'affirmation erronée de l'authenticité de la lettre du pape Caius (P. L., 5, 190), l'article ne me semble pas mériter le verdict général qui est exprimé dans le compte rendu du R. P. B. Botte, dans *Bull. de Théol. Anc. et Médiév.*, 6 (1950), n. 55.

5. Balth. Fischer, *Der Niedere Klerus bei Gregor d. Gr.*, dans *Zeitschrift für Kath. Theologie*, 62 (1938), 37-75. Voir aussi dans la même revue, 66 (1942), 1-19, l'article de M. J. M. Lungkofler, *Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis*. Les articles mentionnés dans les notes 2-5 ne seront cités que par le nom de leur auteur et la ou les pages.

loppement qui est pratiquement arrivé à son terme vers l'an mille; le deuxième chapitre sera consacré au deuxième millénaire, qui n'a pas continué le développement, mais qui a vu une tentative assez remarquable de remédier au résultat peu heureux du développement du premier millénaire.

I

Le premier chapitre se cristallisera autour de trois dates. En me bornant à l'histoire des ordres mineurs à Rome même (on verra comment l'histoire cisalpine de ces ordres y entrera), j'exécuterai pour ainsi dire trois coupes transversales : la première montrera l'état du clergé mineur à Rome au milieu du 3e siècle; la deuxième, à la fin du 6e siècle; et la troisième, au milieu du 10e siècle.

Pourquoi ces trois dates? Pour 251 nous possédons une lettre du pape Corneille adressée à l'évêque Fabius d'Antioche que *l'Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe nous a conservée et dans laquelle l'évêque de Rome nous donne des détails sur les différents degrés de son clergé. Pour 600, c'est le Registre de Grégoire le Grand qui nous permet de nous faire une idée assez exacte de l'organisation du clergé romain de son temps. La date de 950 enfin n'est pas seulement un moment où — grâce à des documents conservés — une fenêtre s'ouvre sur l'état du clergé romain mais elle marque en même temps le tournant décisif dans l'histoire des ordres mineurs, qu'on a pu fixer grâce aux recherches sur les carrières papales de ce temps et sur les *Ordines Romani*.

1. 251

Voici le texte décisif : « Il y a (à Rome) quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes et cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers[6]. » Après que — au début du même siècle, — la Tradition d'Hippo-

6. Cf. Eusèbe, *Historia Eccl.*, VI, 43 (P. G., 20, 621).

lyte nous a donné les premiers témoignages pour le lectorat et le sous-diaconat[7], nous avons ici devant nous l'état régnant à la moitié du 3e siècle. Chacune des sept régions de la ville de Rome a son diacre (voilà une des raisons pour lesquelles le diaconat est resté sous-développé à Rome; on a maintenu rigidement l'unité du diacre dans la région) et son sous-diacre, qui se trouvent à la tête d'un groupe de six acolytes auxquels s'ajoutent un certain nombre d'exorcistes, de lecteurs et de portiers.

Quelle est la raison d'être de cet organisme des ordres mineurs, dont nous entrevoyons ici pour la première fois l'organisation ? Il y a un lieu classique de l'Écriture, une parole des temps apostoliques, qui explique ce développement favorable aux ordres mineurs : la parole par laquelle les Apôtres justifient la création du diaconat : « Nous ne pouvons pas délaisser la parole de Dieu pour le service de la table » (Act., 6, 2). Les ordres mineurs ne sont que le déploiement du diaconat, devenu nécessaire par l'accroissement des tâches pastorales. Ainsi saint Thomas a parfaitement raison lorsqu'il explique les ordres mineurs comme « explicitation » du diaconat : « *Ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine (i. e. diaconatu) explicite tradidit in diversis*[8]. » C'est dans ce sens que Thomassin parlera des ordres mineurs comme des *rivuli diaconatus*[9]. Les ordres mineurs veulent être ce que le diaconat avait été au début : quelque chose comme une cloison étanche entre les ordres majeurs et le monde.

Pour quelques-uns de leurs titulaires, les ordres mineurs sont en même temps des étapes sur le chemin vers la prêtrise. La suite est encore assez libre et on ne donne qu'un seul motif : le désir d'éprouver les sujets dans les ordres inférieurs. Une première fixation de cette « échelle » cléricale sera introduite par le pape Sirice († 399). On n'entre pas dans les ordres majeurs sans avoir été d'abord lecteur ou exorciste, puis acolyte ou sous-diacre[10]. C'est un règlement encore assez souple (bien caractéristiques sont les *ou*!) et on

7. Hippolyte, *Trad. Ap.*, XII et XIV (Dix, 21 s.).
8. *Summa Theologica*, Suppl., qu. 37, a. 2, ad 2.
9. L. Thomassin, *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina*, 1-2 (Parisiis, 1697), cap. 30, n. 4.
10. Cf. Croce, 267.

a l'impression qu'il ne veut donner que le schéma d'une carrière normale, dont on peut s'écarter assez facilement si les circonstances le requièrent.

2. 600

Quels changements découvrons-nous, si nous comparons le tableau de 251 avec celui que nous donne le Registre de saint Grégoire? Quelques-uns des anciens ordres mineurs ont disparu : celui de portier par exemple, dont les fonctions sont remplies par des laïcs appelés *mansionarii*[11], et celui d'exorciste[12]. D'autre part nous découvrons dans le clergé inférieur des titres jusqu'ici inconnus, surtout ceux de *notarius* et de *defensor*[13]. Ils ne peuvent pas être récents, car saint Grégoire décide déjà d'organiser les défenseurs dans un *Collegium*[14] : institution qui existe déjà pour les notaires[15].

On voit qu'au milieu des tâches croissantes du règne de Dieu sur terre, l'organisme des ordres mineurs exerce toujours sa fonction originale d'être une cloison étanche, qui sépare la zone proprement sacramentelle contre les obligations séculières de l'Église. A cause du rôle politique que l'évêque de Rome doit jouer de plus en plus en Italie, les tâches du clergé se multiplient d'une manière inouïe, mais l'organisme montre encore une réaction normale : on renforce cette « couche d'isolation » des ordres mineurs afin qu'elle puisse absorber toutes ces tâches.

Donnons quelques détails. La direction des patrimoines du Saint-Siège est confiée à un défenseur, à un notaire ou à un sous-diacre[16]. Le représentant de l'évêque de Rome auprès de l'exarque de Ravenne est un notaire. Mais le *dispensator* (le plus haut fonctionnaire de l'administration

11. Cf. Fischer, 66, n. 259.
12. Cf. Fischer, 66.
13. Cf. Fischer, 48-58.
14. Cf. Fischer, 57.
15. Cf. Fischer, 48.
16. Cf. Fischer, 49, 51, 60 s.

des patrimoines qui réside à Rome[17]) et l'apocrisiaire du pape à la cour de Constantinople[18] sont des diacres. Il est encore impensable que des fonctions de ce genre soient remplies par des évêques; on est encore convaincu que c'est eux qui doivent être protégés contre l'assaut des tâches séculières du règne de Dieu. Ils ne peuvent jouer leur rôle de « gérants des mystères de Dieu » (1 Cor., 4, 1) que dans une atmosphère de paix et de méditation.

Quant à la place des ordres mineurs dans la carrière cléricale, la situation de l'an 600 ne diffère guère de celle de 251. On y a inséré les nouvelles fonctions et on a créé — depuis la fin du 5e siècle — une solution nouvelle. Parce que les anciens ordres mineurs, par lesquels on montait autrefois vers la prêtrise ou l'épiscopat, ont perdu beaucoup de leur importance originale, on crée le « simple clériCat[19] », qui sert comme de tremplin à ceux qui veulent monter vers les ordres sacramentels. Nous connaissons un cas où saint Grégoire ne trouve rien à redire à une carrière qui conduit immédiatement de la tonsure à l'ordination épiscopale, pourvu que le candidat passe un certain temps d'épreuve dans un monastère[20].

Il est encore impossible de conférer un ordre dont la substance s'est effacée, et qui ne serait qu'un degré symbolique vers les ordres majeurs. On renonce plutôt à ces degrés, et on crée des carrières cléricales nouvelles : signe heureux de la souplesse d'un organisme qui est en bonne santé et dont les organes réagissent encore conformément à leur nature originelle.

3. 950

Quels sont les changements après trois siècles encore? Cette fois, ils sont vraiment révolutionnaires.

Les carrières de deux papes qui ont régné immédiatement

17. Cf. Fischer, 54 s.
18. Cf. Fischer, 57.
19. Cf. Andrieu, 259 ss.
20. Cf. Fischer, 68.

après le milieu du 10e siècle, même si elles ont été inventées pour des raisons polémiques, révèlent une conception tout à fait inouïe jusqu'ici à Rome d'une carrière cléricale légitime et du rôle qu'y jouent les ordres mineurs. De Jean XII (955-964) le *Liber Pontificalis* dit : « *a cunabulis ad clericatus ordinem in Lateranensi palatio est ductus et hostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolitus, subdiaconus, diaconus factus est* » : carrière qui contient au moins deux ordres sans aucune fonction réelle, ceux de portier et d'exorciste. Le même Jean XII reproche, à l'occasion d'un Concile tenu à Rome en 964, à son adversaire l'antipape Léon VIII, le fait qu'au mois de décembre de l'année précédente il se serait fait ordonner en deux jours « *ostiarium, lectorem, acolytum, subdiaconum, diaconum atque subito presbyterum*[21] ». Le Concile ne trouva pas étrange les étapes de cette carrière, mais seulement le rythme selon lequel elles s'étaient succédé : « *sine aliqua probatione* ».

De ces deux carrières deux constatations se dégagent quant à l'état des ordres mineurs à Rome dans la deuxième moitié du 10e siècle :

1. On est retourné à peu près complètement à la série originale de Rome : la première carrière y ajoute le psalmistat, la deuxième en soustrait l'exorcistat.

2. On donne des ordres (et on considère leur collation comme obligatoire) dont rien n'est resté sauf le nom. Il est absolument sûr que l'Église romaine du 10e siècle ne connaît plus — et cela depuis des siècles — l'office de portier[22]; il semble qu'elle n'a jamais connu celui de psalmiste : ordre fantôme, inventé dans le Nord au 5e siècle[23].

Comment expliquer ces deux faits? Sans doute ils sont dus aux nouveaux livres liturgiques et aux nouvelles conceptions liturgiques qui sont arrivées à Rome au cours de ce siècle obscur, venant de l'autre côté des Alpes. Nous connaissons le document décisif pour les ordres : les fameux *Statuta Ecclesiae antiqua*, compilés dans la deuxième moitié du 5e siècle[24]. C'est durant le premier quart du 10e siècle que l'influence de leur rituel se fait observer à Rome dans

21. Cf. Andrieu, 247-250; Lungkofler, 16.
22. Cf. Andrieu, 248, 253.
23. Cf. Botte, 237-240.
24. Cf. Botte, 224 ss.

l'Ordo 35 d'Andrieu[25]. Il doit avoir triomphé vers le milieu du siècle. Dom Bernard Botte a montré qu'on a bien exagéré la tendance romanisante de la liturgie des ordres mineurs des *Statuta Ecclesiae antiqua*, mais il admet qu'à leur base il y a un document romain, peut-être la Tradition d'Hippolyte elle-même[26]. D'où, par exemple, la porrection du livre au lecteur, qui se trouve chez Hippolyte, qu'on avait abolie à Rome par le fait d'une certaine décadence liturgique, et qui réapparaît dans les *Statuta*; d'où, ajouterai-je, le retour à l'ancienne série romaine des ordres du 3e siècle, y compris ceux qui avaient perdu leur sens, et l'ordre de psalmiste inventé, selon Dom Botte[27], par l'auteur des *Statuta*.

Les *Statuta* ne disent pas, il est vrai, que ces ordres, dont ils décrivent les rites, sont obligatoires pour chacun, et on n'a pas l'impression que la pratique de leur patrie les aurait considérés tout de suite comme tels; mais les *Statuta* ont donné lieu à des réflexions théologiques qui, de plus en plus, ont fait de ces six ordres mineurs les ordres mineurs par excellence, les degrés indispensables par lesquels on monte vers le sommet des ordres majeurs.

Je nomme[28] :

1° Saint Isidore de Séville, qui déduit de l'Ancien Testament tous les ordres des *Statuta*.

2° Le traité irlandais *De gradibus in quibus Christus adfuit*, qui, pour la première fois, développe l'idée que le Christ a exercé tous les ordres, y compris les ordres mineurs : première ébauche de l'idée médiévale que tous les ordres sont *iuris divini* ou *institutionis apostolicae*.

3° Amalaire de Metz, qui se rend compte de l'origine plus récente des ordres mineurs, mais qui les considère cependant comme contenus dès le début dans la *potestas* des prêtres.

4° Le Pseudo-Alcuin, enfin, est d'accord avec Isidore

25. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, IV (Rome, 1956), 1-46.
26. Cf. Botte, 240.
27. Botte, 237-240.
28. En suivant Croce, 293-300, mais en omettant le traité *De septem ordinibus* (294-297) qui selon des recherches récentes semble être antérieur aux *Statuta*; cf. *Clavis Patrum Latinorum* = *Sacris Erudiri*, III (1951), n. 764.

pour penser que l'Église a hérité les ordres mineurs de l'Ancien Testament.

Les deux carrières papales dont nous venons de parler montrent que ce n'étaient pas là seulement des rites nouveaux, mais des conceptions nouvelles : une rigidité inouïe jusqu'ici, une sclérose dangereuse, qui sont parvenues et l'ont emporté à Rome durant le 10e siècle. Pour la première fois, la souplesse admirable de jadis cède le pas à une conception formaliste[29], qui dominera tout l'avenir des ordres mineurs jusqu'à nos jours.

Certes, on ne peut pas dire que ces conceptions se sont fait valoir tout d'un coup; il semble que la pratique du moyen âge n'a pas été toujours très sévère quant à l'indispensabilité de cette échelle des ordres mineurs, mais l'évolution ira de plus en plus dans cette direction; l'idée se généralisera, et deviendra la seule légitime, que les ordres mineurs des *Statuta*, sauf le psalmistat, c'est-à-dire les ordres de portier, d'exorciste, de lecteur et d'acolyte, malgré l'effacement plus ou moins complet de la substance de leur fonction, sont les ordres mineurs par excellence, l'échelle indispensable de la carrière cléricale.

La sclérose d'un organe a toujours des conséquences graves pour l'ensemble de l'organisme. N'ayant plus de substance, les ordres mineurs ne peuvent plus remplir leur fonction de cloison étanche; ou encore, s'il est permis de se servir d'une comparaison militaire (pas trop déplacée dans un essai sur ce qu'on a appelé durant des siècles la *militia Christi*[30]), l'armée de l'Église du Christ est devenue une armée sans sous-officiers. Personne n'est plus là pour protéger les officiers de cette armée contre l'assaut de jour en

29. Il est intéressant d'observer comment un biographe du rang de F. H. Dudden projette ce formalisme du 10e siècle en arrière et le retrouve en plein 4e siècle dans la carrière de saint Ambroise. Par une formule assez gauche, saint Paulin, le biographe contemporain de saint Ambroise, essaie de protéger son héros contre le reproche de l'ordination précipitée, en disant qu'entre le dimanche de son baptême et le dimanche suivant de son ordination épiscopale « *fertur omnia ecclesiastica officia implesse* ». Dudden comprend cela de la façon suivante : Si ce « fertur » correspond à la réalité, saint Ambroise aura reçu le lendemain de son baptême l'ostiariat... et il continue en assignant à chaque jour de cette semaine un ordre (le jeudi en reçoit deux à la fois) ! Cf. F. H. Dudden, *The life and times of St Ambrose*, I (Oxford, 1935), 73 s.

30. Cf. Fischer, 43, n. 34.

jour plus impitoyable des tâches techniques et administratives. D'autre part, les places autrefois occupées par les titulaires des ordres mineurs ont été prises (bien lentement du reste) par des laïcs (ainsi par le sacristain ou par le suisse) dont le rôle est resté amorphe, et qui sont considérés toujours comme un ersatz.

II

Notre deuxième chapitre, sur les ordres mineurs dans le deuxième millénaire, peut être beaucoup plus court que le premier, d'abord parce que, au fond, il n'y a plus de changement par rapport à ce qui s'est développé jusqu'au 10e siècle, mais seulement une tentative de changement, assez remarquable, il est vrai.

Ensuite parce qu'il y a quelques années le R. P. A. Duval, o. p., a consacré à cette tentative du Concile de Trente quelques pages très denses de son rapport sur l'Ordre du Concile de Trente[31]. Je les résumerai très brièvement en donnant l'une ou l'autre citation.

Avec une clairvoyance extraordinaire, il faut le dire, les Pères de Trente ont vu que l'état des ordres mineurs, tel qu'il s'était développé, était devenu insupportable. C'est surtout la réaction des hérétiques qui leur a ouvert les yeux; ils disent expressément qu'ils veulent soustraire les ordres mineurs « à la moquerie des hérétiques[32] ».

Il y a surtout deux documents de la Session 23 (donc de 1563) qui nous montrent les préoccupations du Concile quant aux ordres mineurs. Le premier est un document peu connu qui énumère en détail les fonctions qu'on pourrait donner (ou ajouter) aux titulaires des ordres mineurs[33]. Il est vrai qu'il ne s'agit pas du projet de décret canonique (présenté le 7 juillet 1563), et que cette énumération n'est pas entrée dans la formulation définitive de ce décret. Toutefois ce document est bien révélateur des idées du Concile

31. A. Duval, *L'ordre au Concile de Trente*, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (= « Lex Orandi », 22). Paris, 1957, 277-324; sur les ordres mineurs, 308-314; cf. aussi Croce, 307-311.

32. Cf. le canon 17 du décret *De reformatione*, cité *infra;* l'article cité n. 42 donne (p. 492) le texte de Calvin qui explique cette formule du Concile.

33. Cf. Croce, 309 s.; Duval, *loc. cit.*, 311 ss.

qui s'appuie sur les conceptions de quelques théologiens et sur les réformes déjà faites par quelques évêques modèles. Il y a derrière ces projets deux motifs qui poussent vers une réforme : les ordres sont devenus *nuda nomina : videmur functiones amisisse et nuda nomina retinuisse*[34], et d'autre part la situation des évêques et des prêtres, surtout dans les grandes villes, est devenue insupportable.

Quant aux *portiers* on suggère ceci : *Ut ostiarii librum conficient in quo descripti sint quicumque tempore ab ecclesia statuto non communicaverint et qui peccatricem vitam publice ducunt quive negligentius diebus festis ad sacra conveniunt. Hoc enim catalogo adiutus pastor facilius oves sibi commissas curare poterit* (le fichier paroissial en plein 16e siècle!). *Dabunt etiam operam ut cœmeteria saepius verrantur et omni fœditate purgata diligenter custodiantur*[35].

Voici les suggestions quant aux *lecteurs*. Ils pourraient avant la messe et l'office lire aux fidèles des péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et des passages des Pères. Hors de la messe ils pourraient faire une lecture scripturaire avant la prédication « *etiam ut concionator aliqua ratione admoneatur illud sibi imprimis iniunctum esse ut sanctarum Scripturarum pabulo fideles reficiat*[36] ».

Aux *exorcistes* on voudrait confier les visites des malades, dont ils pourraient dresser la liste. En outre, on leur destine une fonction liturgique qui nous semble assez moderne. « *Publice etiam atque alta voce veluti quidam sacrarum caerimoniarum magistri possent fideles admonere, cum horis canonicis et missarum sollemniis intersunt, quo tempore aut standum aut caput aperiendum aut genuflectendum*

34. *Concilium Tridentinum* (Édition de la Görres-Gesellschaft), IX, 558, dans *Votum Episcopi Ostunensis* (siège épiscopal près de Brindisi) du 2 juin 1563.

35. « Que les portiers fassent un livre dans lequel sont inscrits tous ceux qui, dans le temps prescrit par l'Église, n'ont pas communié et qui mènent publiquement une vie de péché, et qui, les jours de fêtes, s'approchent des sacrements avec négligence. Car, aidé par ce répertoire, le pasteur pourra plus facilement prendre soin des brebis qui lui sont confiées. Ils veilleront, en outre, à ce que les cimetières soient souvent nettoyés et soigneusement gardés nets de toute ordure. » *Ibid.*, 599; cf. Croce, 309; Duval, *loc. cit.*, 312.

36. « Et pour que le prédicateur soit averti de quelque manière qu'il lui est prescrit, avant tout, de restaurer les fidèles par l'aliment des Saintes Écritures. » *Ibid.*, 599.

esset aut fronti sanctae crucis signum imprimendum aut pectus tundendum esset. Videmus enim quam negligenter huismodi ecclesiae caerimoniae serventur quae tamen vel ad declarandam vel ad excitandam animi devotionem salubriter ac necessario instituta sunt[37]. »

Les *acolytes* pourraient dresser les registres de baptême et de mariage, les *sous-diacres* remplir la fonction de catéchètes[38].

Le deuxième document est beaucoup plus important; c'est le canon 17 du décret *De reformatione* du 15 juillet 1563. Sans mentionner les détails dont nous venons de parler, le Concile dit : « *Ut sanctorum ordinum a diaconatu ad ostiariatum functiones, ab apostolorum temporibus in ecclesia laudabiliter receptae, et pluribus in locis aliquamdiu intermissae, in usum iuxta sacros canones revocentur, nec ab haereticis tamquam otiosae traducantur : illius prisci moris restituendi desiderio flagrans*[39] », le Concile décrète la restauration des ordres mineurs en ce sens qu'ils doivent vraiment être exercés par les jeunes clercs, au moins les jours de fête dans la cathédrale ou dans une autre église de la ville épiscopale[40]. On voit bien les difficultés que ce décret soulèvera, et on va jusqu'à permettre de confier ces fonctions à des gens mariés : « *Quodsi ministeriis quattuor minorum ordinum exercendis clerici coelibes praesto non erunt, sufficii possint etiam coniugati vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obeunda idonei, et qui tonsuram et habitum clericalem in ecclesia gestent*[41]. »

37. « En outre qu'ils puissent publiquement, et à haute voix, comme des maîtres des cérémonies sacrées : avertir les fidèles, lorsqu'ils assistent aux heures canoniques et à la messe, du moment où ils doivent se tenir debout ou se découvrir la tête, ou s'agenouiller, ou marquer sur leur front le signe de la sainte croix, ou se frapper la poitrine. Nous voyons, en effet, avec quelle négligence sont observées ces cérémonies de l'Église qui, cependant, ont été instituées de façon salutaire et indispensable pour manifester ou exciter la dévotion de l'âme. » *Ibid.*, 600.

38. *Ibid.*, 600 s.

39. « Pour que les fonctions des saints ordres, du diaconat à l'ostiariat, reçues à juste titre dans l'Église depuis l'époque des Apôtres, et parfois tombées en désuétude en beaucoup de lieux, soient remises en usage selon les saints Canons et ne soient pas considérées par les hérétiques comme oiseuses; brûlant du désir de restituer cette antique manière de faire... »

40. *Ibid.*, 627, 36-628; 2; cf. Duval, *loc. cit.*, 313, n. 4.

41. « Si, pour exercer les ministères des quatre ordres mineurs, on

Les initiatives du Concile, si heureuses qu'elles aient été, ont échoué. Elles souffraient d'un défaut fondamental : il n'était pas possible de mettre le vin nouveau d'un clergé mineur vraiment vivant dans les vieilles outres des *Statuta Ecclesiae antiqua*. Même la conception fondamentale des Pères de Trente d'après laquelle les ordres mineurs restaient des degrés du sacerdoce sur chacun desquels on pouvait demeurer (autrement l'idée des minoristes mariés ne leur serait pas venue!) [42] ne s'est pas maintenue; les ordres mineurs (tels qu'ils étaient avant le Concile) sont devenus dans un sens exclusif des étapes vers la prêtrise (cf. can. 973, § 1). Il est vrai que le can. 978 dit : « *in receptis ordinibus* sese exerceant », mais malheureusement ce n'est qu'une fiction, si l'on compare la réalité de nos séminaires avec les possibilités, si riches et si accordées aux idées modernes d'une formation professionnelle, qui sont marquées par le mot *exercitium*.

Après quatre siècles, malgré la nécessité toujours croissante d'une cloison étanche entre la zone des « gérants des mystères de Dieu » et les tâches techniques et administratives du règne de Dieu dans le monde moderne, les ordres mineurs sont toujours *nuda nomina*; l'Église est toujours une armée sans sous-officiers. (Tout en reconnaissant le caractère d'un sacramental aux ordres mineurs tels que nous les pratiquons aujourd'hui, il faut dire qu'en comparaison avec l'état authentique nous n'avons conservé, d'un corps de sous-officiers indispensable pour le fonctionnement de l'armée, que les galons; parfois on les met et on les ôte tous les quatre en une demi-heure tout en laissant subsister l'impression que chaque sous-diacre catholique est « sorti du rang »!). On peut dire, me semble-t-il, sans exagérer : *Res clamat, ut reformetur.*

Balthasar Fischer,
Trèves.

n'a pas sous la main de clercs célibataires, on pourra y suppléer encore par des hommes mariés de vie approuvée, pourvu qu'ils ne soient pas bigames, qui soient capables d'endosser ces fonctions, et qui porteront dans l'église la tonsure et l'habit clérical. » *Ibid.*, 628, 10-13; cf. Duval, *loc. cit.*, 313, n. 6.

42. Cf. l'article récent de M. Coppenrath, *Les Ordres inférieurs : degrés du Sacerdoce ou étapes vers la prêtrise?* dans *Nouv. Rev. Théol.*, 81 (1959), 489-501.

LE MINISTÈRE DES FEMMES DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

La question de la participation des femmes au ministère de l'Église comporte deux évidences premières. D'une part, il n'a jamais été question que les femmes occupent les fonctions proprement sacerdotales. Jamais nous ne voyons une femme offrir le sacrifice eucharistique, conférer une ordination, prêcher dans l'église. D'autre part toute l'histoire du christianisme — et en particulier celle des premiers siècles — montre la part considérable prise par les femmes à la mission, au culte, à l'enseignement. Mais la difficulté de notre question est que ce statut du ministère féminin n'a jamais été bien défini. Il a pris des formes diverses selon les temps et les pays. Il a comporté des attributions variées suivant les besoins. Il a été parfois intégré dans la hiérarchie et parfois considéré comme laïc. C'est pourquoi seule une étude historique nous permettra de dégager les constantes et de marquer les interrogations.

*
* *

Le Nouveau Testament — et très particulièrement les épîtres de saint Paul — nous mettent en présence de données diverses qu'il faut examiner successivement. La première évidence est le rôle missionnaire important joué par les femmes. Dans l'épître aux Romains, 16, 1-16, Paul nomme un certain nombre de femmes qui ont travaillé avec lui. Les termes qu'il emploie sont importants à noter. Il nomme d'abord « Phoebé, notre sœur, qui est servante (διάκονος) de l'Église de Cenchrées. Elle a été un soutien (προστάτις) pour moi et

pour beaucoup. Saluez Prisca et Aquila, qui sont mes collaborateurs (συνεργούς) dans le Christ Jésus... Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé (ἐκοπίασεν) pour nous ». De même Tryphène, Tryphose, Persis travaillent (κοπιᾶν) dans le Seigneur. Dans l'épître aux Philippiens il est question « d'Évodie et de Syntyché, qui ont combattu avec moi dans l'Évangile (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) avec Clément et mes autres collaborateurs (συνεργῶν) » (4, 2).

Il ne faut pas tirer de ces textes plus qu'ils ne contiennent. Le mot διάκονος, appliqué à Phoebé, n'a très vraisemblablement pas le sens d'une fonction hiérarchique déterminée, comme il l'aura plus tard pour les femmes. Il a le sens général de serviteur qu'il a d'ordinaire dans le Nouveau Testament (Éph., 6, 21)[1]. De même προστάτις n'indique pas la présidence d'une communauté, comme le contexte le montre. Mais par ailleurs, il ne faut pas les minimiser. Les mots συνεργός, διάκονος indiquent chez Paul pour les hommes une participation à l'évangélisation. Il n'y a pas de raison qu'il en soit autrement ici. D'ailleurs, dans le cas d'Évodie et de Syntyché, il est parlé explicitement d'une collaboration « dans l'annonce de la bonne nouvelle » (εὐαγγέλιον). De même l'expression « travailler dans le Seigneur » ne peut désigner que des tâches apostoliques.

Certains témoignages ultérieurs apportent une confirmation à cette participation des femmes à l'évangélisation aux temps apostoliques. Un texte essentiel serait les *Actes de Paul et de Thècle*, si on pouvait leur faire crédit. Tertullien nous apprend qu'ils sont la fabrication d'un prêtre asiate (Bapt., 17, 4). Mais Tertullien, nous le verrons, marque une réaction très vive contre le ministère féminin. Il est donc suspect d'avoir majoré sa condamnation de l'ouvrage. Et celui-ci doit contenir un fond de tradition authentique. Or nous voyons Thècle convertir Tryphène et un groupe de femmes à Antioche par sa confession devant le juge, puis aller chez Tryphène et y demeurer huit jours, « l'instruisant (κατηχήσασα) de la Parole de Dieu, en sorte que la plupart de ses servantes crurent » (38-39).

1. Origène (*Com. Rom.*, X, 17) parle toutefois de femmes « instituées en vue du ministère » qu'il nomme *ministrae*.

On remarquera que l'apostolat de Thècle ne concerne que les femmes, que d'autre part il ne s'exerce pas à l'assemblée, mais en privé. Ceci rejoint la manière dont Clément d'Alexandrie nous décrit le rôle missionnaire des femmes aux temps apostoliques : « Les Apôtres, s'appliquant sans relâche à l'évangélisation (κήρυγμα) conformément à leur ministère (διακονία) prenaient avec eux des femmes, qui étaient non des épouses, mais des sœurs, pour être leurs collaboratrices (συνδιακόνους) auprès des femmes qui demeuraient à la maison : par elles la doctrine (διδασκαλία) du Seigneur pénétrait dans les appartements des femmes (γυναικωνῖτις) sans prêter à suspicion » (Strom., III, 6, 53). Ce texte est précieux, à la fois par ce qu'il affirme et par les limites qu'il y apporte. Cet apostolat féminin concernait essentiellement le ministère auprès des femmes et s'exerçait principalement à l'intérieur des maisons. Nous noterons que saint Paul associe souvent les femmes qu'il mentionne à l'apostolat exercé dans leurs maisons (Rom., 16, 4; I Cor., 16, 15).

Un second aspect de la participation des femmes au ministère aux temps apostoliques est celui de la prophétie. L'existence d'un prophétisme féminin dans les communautés primitives est attestée. Les Actes des Apôtres nous parlent des quatre filles de Philippe l'Évangéliste, qui prophétisaient (21, 9). Par ailleurs saint Paul, dans un texte capital, écrit : « Tout homme qui prie (προσευχόμενος) ou qui prophétise la tête couverte déshonore sa tête. Toute femme qui prie ou qui prophétise la tête non voilée déshonore sa tête » (I Cor., 11, 4-5). Le prophétisme de la femme est ici sur le même plan que celui de l'homme. Le mot a donc le même sens pour l'un et l'autre. Or le prophète, au sens du Nouveau Testament, n'est pas seulement un inspiré, c'est quelqu'un qui exerce une fonction à l'intérieur de la communauté. Saint Paul le situe entre l'apôtre et le didascale (I Cor., 12, 28). La Didachè le rapproche du missionnaire (ἀπόστολος) (11, 3). Son statut précis est difficile à définir. Audet refuse d'y voir un ministère proprement dit. Mais ceci me paraît contestable[2].

Par ailleurs le texte de I Cor., 11, 4-5 montre que la fonc-

2. Voir *Théologie du Judéo-christianisme*, pp. 406-409.

tion du prophète s'exerce dans l'assemblée chrétienne. De nombreux textes d'ailleurs en témoignent. Audet a bien montré le lien du prophète et de l'action de grâces à propos de *Didachè*, 10, 7 : « Laissez les prophètes faire leur action de grâces[3]. » On voit donc la question soulevée ici. Jusqu'à présent nous avons envisagé la participation des femmes à l'apostolat missionnaire, c'est-à-dire au kérygme et à la catéchèse, essentiellement auprès des femmes. Et nous avions précisément remarqué que ces activités s'exerçaient en dehors de l'assemblée officielle de la communauté. Or ici nous sommes en présence d'un texte qui concerne la participation des femmes à l'assemblée chrétienne. C'est une nouvelle question qui est soulevée.

Le problème se corse du fait que d'autres textes semblent contester le droit pour les femmes d'intervenir dans l'assemblée. Et justement le premier de ces textes se trouve appartenir à la même Première aux Corinthiens. C'est le texte fameux : « Comme cela a lieu dans toutes les églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées. Il ne leur est pas permis en effet de parler (λαλεῖν), mais qu'elles soient soumises, comme le dit aussi la Loi. Si elles veulent s'instruire sur quelques points, qu'elles interrogent leurs maris à la maison, car il est honteux pour une femme de parler (λαλεῖν) à l'assemblée » (14, 34-35). Le texte paraît bien contredire celui du chapitre 11. Et on ne peut pas dire qu'il s'agisse de deux communautés différentes, puisque les deux textes sont dans la même épître.

Bien des explications ont été tentées de cette contradiction. Pour ma part, il me paraît qu'elle concerne deux activités différentes. Une chose est acquise, c'est qu'il n'est pas permis à la femme d'enseigner à l'assemblée. Peut-être la chose avait-elle eu lieu. Ceci explique que Paul l'interdise. Mais elle paraît de toutes manières avoir été toujours exclue. C'est directement cette prédication de la parole à l'assemblée que désigne le mot λαλεῖν, qui relève du style élevé et souligne le caractère sacré, cultuel, de cette prédication[4]. Le commentaire de Paul est d'ailleurs explicite. La

3. *La Didachè, instruction des Apôtres*, pp. 432-433.

4. Voir Hebr., 13, 7 : λαλεῖν τὸν λόγον ; 1 Cor., 2, 17 : ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.

femme ne saurait avoir le rôle d'instruire. Saint Paul reviendra explicitement là-dessus dans un passage de la première épître à Timothée : « Que la femme reçoive l'instruction en silence, dans une entière soumission (ὑποτάγη). Quant à enseigner (διδάσκειν), je ne le permets pas à la femme » (2, 11-12). C'est donc la didascalie qui est ici envisagée. Le mot ὑποτάγη est intéressant. Il implique en effet que la femme ne saurait appartenir à la hiérarchie proprement dite, dont les prérogatives sont la présidence de l'assemblée, l'enseignement ayant autorité, l'offrande de l'Eucharistie.

Mais le rôle du prophète dans l'assemblée n'est pas d'abord d'enseigner : c'est la fonction du didascale. Il est essentiellement de prier. Si nous reprenons le texte de la Première aux Corinthiens, nous remarquons qu'il parle de tout homme ou de toute femme qui prie (προσευχόμενος) ou qui prophétise. Si l'enseignement est ainsi interdit aux femmes, il ne paraît pas qu'il leur soit défendu de prier à haute voix à l'assemblée. Nous remarquerons d'ailleurs que dans la première épître à Timothée, Paul traite d'abord de la question de la prière : « Je veux que les femmes prient en tenue décente, se parant avec pudeur et discrétion, non pas de torsade, ni d'or, ni de perles, ni de vêtements coûteux, mais d'œuvres bonnes » (2, 8-9). Et le texte continue : « Que la femme reçoive l'instruction en silence. » La première partie paraît bien se référer à l'assemblée, comme la seconde. Les allusions au vêtement d'ailleurs semblent bien dire qu'il s'agit d'une assemblée. Donc ce texte aussi milite pour le droit de la femme, de participer à la prière cultuelle.

D'ailleurs nous avons de ceci des confirmations ultérieures. Tertullien est personnellement hostile à toute participation de la femme à l'assemblée. Même devenu montaniste et attaché à la prophétie, il rapportera qu'une jeune fille ayant eu une vision durant l'assemblée, c'est seulement après celle-ci qu'elle lui en fera part (*De Anim.*, 13). Il écrit cependant à propos de saint Paul : « Prescrivant le silence aux femmes dans l'assemblée, de peur qu'elles ne disent quelque chose en vue d'enseigner (*docendi*), il montre d'ailleurs que celles-ci ont aussi le droit de prophétiser, lorsqu'il impose le voile à la femme, même lorsqu'elle pro-

phétise » (*Adv. Marc.*, 5, 8). On voit toutefois comment Tertullien tire les textes à lui : il leur fait dire que, bien que la femme ait en droit la possibilité de prophétiser à l'assemblée, Paul la condamne au silence, de peur qu'elle ne veuille aussi enseigner.

Un dernier texte, tiré de la *Didascalie des Apôtres*, résumera bien l'ensemble de ce que nous avons vu jusqu'ici. Nous n'oublions pas que c'est fictivement un Apôtre qui est censé parler : « Nous ne permettons pas aux femmes d'enseigner (διδάσκειν) dans l'Église, mais seulement de prier (προσεύχεσθαι). En effet, notre maître et Seigneur Jésus nous ayant envoyés, nous les Douze, enseigner le peuple et les nations, n'a jamais envoyé officiellement des femmes pour prêcher, quoique n'en manquant pas : il y avait en effet avec nous Marie-Madeleine, Marie mère de Jacques et Salomé. Mais s'il avait été nécessaire que les femmes enseignent (διδάσκειν), lui-même le premier aurait ordonné aussi à celles-ci d'instruire (κατηχεῖν) le peuple » (15; 124). Tous les plans sont ici bien marqués : participation des femmes à l'instruction hors de l'assemblée, participation à la prière à l'assemblée, interdiction de l'enseignement dans l'assemblée.

Reste que cette participation des femmes à la prière officielle de l'assemblée chrétienne est difficile à préciser. Elle ne saurait jamais être l'Eucharistie proprement dite, que toute la tradition réserve au prêtre. Elle ne paraît même pas constituer un ministère proprement dit. Mais elle exprime le droit à une participation active à la prière liturgique de l'assemblée. Et de même que le rôle des femmes dans la catéchèse et la mission correspond bien à ce que nous connaissons aujourd'hui, de même l'instinct de la tradition, qui n'admettrait pas qu'une femme prêchât dans une église, admet parfaitement le chant de l'office liturgique dirigé et exécuté par les moniales, et éventuellement qu'une femme dirigeât la prière de la communauté dans une paroisse sans prêtre, mais ne montât pas en chaire.

Ceci a peut-être besoin d'être rappelé puisque, dans une étude récente, Mgr Romita s'applique à démontrer que, sous l'incontestable évolution des idées, sont demeurés intangibles les vieux principes de la séparation du clergé et des laïcs — des femmes surtout — pour la participation du

chant liturgique, n'étant liturgique en rigueur d'expression que ce qui est fait par des clercs. Aussi ce ne serait que par une tolérance qu'on serait passé aujourd'hui de l'absolue défense aux femmes de chanter *intra ambitum ecclesiae* à l'économie actuelle. Dom Olivier Rousseau, à qui j'emprunte cette analyse (*La Maison-Dieu*, 57, pp. 168-169), en conteste justement le principe. Il a absolument raison. La participation des femmes à la prière liturgique apparaît en effet comme éminemment traditionnelle[5]. Et la fonction de chantre conférée à une femme ferait d'elle aujourd'hui simplement l'héritière des prophétesses voilées de saint Paul.

Jusqu'à présent nous avons vu les femmes coopérer aux ministère des ἀπόστολοι et des πρόφηται, non toutefois des διδάσκαλοι. Mais à côté de ces ministères, nous rencontrons dans la communauté apostolique une organisation des Églises locales avec les πρεσβύτεροι, les ἐπίσκοποι et les διάκονοι. Les attributions de ces divers groupes ne se dégagent que peu à peu. Mais déjà, comme on le sait, dans les épîtres d'Ignace d'Antioche, ils constituent une hiérarchie ordonnée. Or de même que nous avons vu les femmes associées aux ministères missionnaires, nous allons les voir associées aux ministères locaux. Et de même que ceux-ci absorbent les ministères missionnaires, au moins apparemment, pour les hommes, de même en sera-t-il pour les femmes, si bien que le problème que nous abordons maintenant sera important pour l'avenir.

La première question est celle des veuves (χῆραι). Le mot peut désigner déjà dans le Nouveau Testament trois réalités différentes, mais qui ne sont pas sans relation. Les Actes des Apôtres nous apprennent que les veuves âgées étaient prise en charge par la communauté (6, 1-2; 9, 36 et suiv.). Ici il s'agit simplement des veuves au sens ordinaire du mot. Mais déjà l'épître à Tite nous montre ces veuves jouant un certain rôle dans la communauté : « Que les femmes âgées (πρεσβύτιδες) se comportent comme il convient à des personnes consacrées, qu'elles ne soient ni médisantes, ni esclaves du vice, qu'elles enseignent le bien (καλοδιδάσκαλοι), qu'elles apprennent aux jeunes à aimer leur mari

5. Voir P. G., 46, 993 A.

et leurs enfants » (2, 3-4). Il s'agit ici des veuves en général et non d'une fonction proprement dite. Mais d'une part, cet état de veuve paraît impliquer une exigence de perfection. Et par ailleurs, il implique une certaine mission auprès des jeunes filles de la communauté. Leur rôle paraît voisin, dans le cadre d'une communauté constituée, de celui des collaboratrices des Apôtres dans la communauté missionnaire. Aussi bien Origène (Com. Rom., 10, 17), rapprochait-il la Phœbé de l'épître aux Romains des veuves de l'épître à Tite.

La première épître à Timothée confirme ces données en y ajoutant une précision supplémentaire : « Honore les veuves qui sont réellement des veuves... Celle qui est réellement une veuve a mis son espoir en Dieu et elle persévère nuit et jour dans les supplications et les prières... Une veuve, pour être inscrite sur le rôle (καταλέγειν), doit être âgée de soixante ans au moins, n'avoir été mariée qu'une fois, avoir exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, pratiqué toute bonne œuvre » (5, 9-10). Ici l'accent est mis davantage sur l'aspect ascétique et contemplatif de la vie des veuves que sur leurs fonctions dans la communauté. Mais le point intéressant est l'inscription sur un registre et les conditions qu'elle suppose, car ceci manifeste qu'il ne s'agit pas de toutes les veuves, mais de certaines d'entre elles et qui constituent une catégorie de communauté. Ceci est la première indication d'un ordre de veuves, parallèle aux autres ordres.

L'existence de cet ordre des veuves nous est confirmée par la littérature ecclésiastique archaïque. Polycarpe le premier les appelle « l'autel (θυσιαστήριον) de Dieu » (Phil., 4, 3), d'une expression qui reviendra fréquemment et qui prolonge la phrase de Paul sur leur intercession spirituelle. Ignace, dans une expression étrange, parle des « vierges appelées veuves » (*Smyrn.*, 13, 1), ce qui montre bien que le mot « veuve » a passé du sens ordinaire à celui d'un ordre ecclésiastique. Ces simples allusions ne fournissent pas d'indications sur le ministère des veuves. Hermas toutefois nous montre une femme, Grapté, chargée de faire connaître le contenu de la révélation qu'il a reçue aux veuves et aux orphelins, tandis que lui le lira devant les presbytres (*Vis.*, 2, 3). Grapté appartient vraisemblablement à l'ordre

des veuves. Ceci confirme que la principale tâche de celles-ci était une tâche d'enseignement auprès des femmes.

A côté des veuves et dans une ligne tout à fait distincte, il paraît bien que le Nouveau Testament et la période apostolique nous présentent déjà l'existence de diaconesses. Dans un passage où il est question des diacres au sens technique du mot, Paul écrit en effet : « Que les diacres soient des hommes honorables... qu'ils soient éprouvés, ensuite qu'ils remplissent leur service de diacre. Que les femmes semblablement soient honorables (σεμναί), point médisantes, sobres, dignes de confiance en tout. Que les diacres n'aient été mariés qu'une fois » (I Tim., 3, 8-11). Il paraît bien que les femmes dont il est question, qui sont nettement distinguées des épouses des diacres et dont la description est parallèle à celle de ceux-ci, désignent des diaconesses. Ici le mot a un sens technique. Il désigne un ministère qui fait partie de la hiérarchie. Il semblerait, si nous nous rappelons ce que nous avons dit des apôtres, des prophétesses, des anciennes, que chaque ministère masculin ait eu une sorte de dédoublement féminin, de caractère subordonné et relatif au prolongement auprès des femmes de ce ministère. Et en poussant ma pensée à la limite, je dirais qu'à l'origine plusieurs ministères masculins s'accompagnent d'un ministère féminin mineur.

Le texte de saint Paul ne contient pas le mot διάκονος appliqué aux femmes. Mais un autre témoignage très archaïque semble le supposer. Il s'agit de la lettre écrite à Trajan par Pline le Jeune au début du deuxième siècle et qui concerne les chrétiens du Pont. Pline écrit ceci : « J'ai cru nécessaire d'obtenir par la torture des renseignements de deux servantes (*ancillae*) qu'ils appellent des diaconesses (*ministrae*) » (10, 96, 8). Le terme *ministra* paraît traduire διάκονος. Or dans le texte de Pline le mot a un sens technique. Il désigne des femmes qui avaient un ministère déterminé dans la communauté. On remarquera d'autre part que le terme *ancilla* semble désigner des charges inférieures. Nous sommes loin de la vénération qui entoure les veuves. Par ailleurs, pour les diaconesses, c'est le caractère de service qui apparaît comme le point essentiel. Il semble donc qu'il s'agisse d'un ministère inférieur de l'Église. Si on ajoute enfin que le ministère des diacres a été très

tôt d'assister l'évêque dans les fonctions cultuelles du baptême, de l'assemblée, des malades, il paraît bien que dès cette époque le propre des diaconesses a été d'apporter à l'évêque et aux diacres une assistance dans les fonctions cultuelles en ce qui concerne les femmes. La suite nous en apportera confirmation.

*
* *

Ainsi la communauté apostolique nous présente une participation très grande des femmes aux différents ministères de la communauté sous des formes variées. Mais cela n'allait pas sans entraîner des exagérations. La grande place prise par les femmes dans la première expansion de l'Église pouvait les amener à vouloir y exercer des fonctions qui ne leur revenaient pas ou à abuser de celles qui leur étaient accordées. C'est ce dont nous trouvons l'écho au deuxième siècle dans les courants hétérodoxes. Mais on sait combien les frontières de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie sont ici difficiles parfois à déceler. Le cas le plus intéressant est celui de l'Église marcionite, qui prétend continuer les communautés pauliniennes. C'est elle que vise Tertullien, quand il écrit : « Chez les femmes hérétiques, quelle impudence! N'osent-elles pas enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser » (*Praescript.*, 41, 5. Voir aussi *Bapt.*, 17, 4). On remarquera que même chez les marcionites la prétention des femmes à baptiser aurait paru exorbitante. Tertullien à cette occasion pose fermement l'exclusion des femmes par rapport aux ministères proprement sacerdotaux : « Il n'est pas permis à la femme de parler à l'église, mais pas non plus d'enseigner, de baptiser, de faire l'offrande, ni de revendiquer pour elle aucune part de la fonction (*munus*) de l'homme, ni du ministère (*officium*) sacerdotal » (*Virg. vel.*, 9, 1).

Mais la question de la participation des femmes aux ministères proprement sacerdotaux de l'enseignement officiel et de la collation des sacrements ne s'est jamais posée sérieusement. Par contre, nous avons vu le rôle incontestable des femmes dans l'apostolat et la prophétie. Ici elles restaient

dans un domaine qui leur était ouvert. Mais il paraît bien qu'il ait donné lieu à des abus. En fait c'est dans les courants hétérodoxes que nous voyons les femmes jouer ici un rôle prépondérant. On remarquera d'abord la place que, dans les apocryphes de tendance gnostique, jouent les femmes de l'époque apostolique. Marie-Madeleine dans la *Pistis Sophia*, Salomé dans l'*Évangile des Égyptiens*, Marie dans l'*Évangile de Marie* sont porteuses de révélations secrètes. Par ailleurs les gnostiques sont accompagnés de femmes qui jouent un rôle très important. C'est le cas d'Hélène à côté de Simon, de Marcelline près de Marc le Mage, de Philomène près d'Apelle. On sait d'autre part le rôle des prophétesses dans le montanisme.

Le problème ici est beaucoup plus délicat. A bien des égards en effet, le rôle joué par ces femmes est conforme à celui qu'elles jouaient dans la communauté primitive. Hippolyte, dans son *Commentaire sur le Cantique*, appelle Marie-Madeleine « l'apôtre des apôtres ». Et une tradition, qui n'est peut-être pas historique, mais qui n'est sûrement pas hérétique, fait de Marthe et de Marie les apôtres de la Provence avec Lazare. Quand les *Actes de Philippe* nous montrent Marianne accompagnant Philippe dans son apostolat, ceci n'excède pas ce que nous disent les *Actes de Paul et de Thècle*. Mais deux choses apparaissent. D'une part ce prophétisme féminin tendait à majorer ses attributions, et par ailleurs il était exploité par les hérésiarques.

La réponse de l'Église va consister — et c'est le trait marquant de la seconde période de l'histoire du ministère des femmes, celle qui commence au 3e siècle, — à institutionnaliser le ministère des femmes. La première tentative consistera à l'absorber dans une institution déjà existante, celle des veuves. La grande période de cette institution est le début du 3e siècle. Ce que nous avions vu ébauché chez saint Paul est devenu un ordre de l'Église, qui apparaît dans les énumérations après les évêques, les prêtres et les diacres. Ainsi déjà chez Clément d'Alexandrie (*Ped.*, 3, 12, 97) qui range les veuves, après les trois ordres masculins, parmi les personnes éminentes (ἐκλεκτὰ πρόσωπα). De même chez Origène (Or., 28, 4). Celui-ci déclare que, si le rôle des veuves consistait seulement à laver les pieds, ce dont peuvent s'acquitter des servantes et des domestiques, il n'y

aurait pas lieu de les ranger (κατατετάχθαι) dans la dignité ecclésiastique (ἐκκλησιαστικὴ τίμη).

Les textes sont nombreux qui attestent cette incorporation des veuves à la hiérarchie. Origène encore écrit : « Non seulement la fornication, mais les secondes noces excluent des dignités ecclésiastiques. En effet ni un évêque, ni un prêtre, ni un diacre, ni une veuve ne peuvent être bigames » (*Ho. Lc.*, 17). *Co. Rom.*, 16, 1, 2 parle de leur *ministerium* et *Ho. Is.*, 6, 3 de leur *ecclesiasticus honor*. Les écrits pseudo-clémentins[6] mentionnent le *viduarum ordo*, après les trois ordres masculins (*Hom.*, 9, 36, 2; *Rec.*, 6, 15) et le considèrent comme un *ministerium* (*Rec.*, 6, 15). En Afrique, Tertullien mentionne une vierge qui fait partie depuis vingt ans du *viduatus* (*Virg. Vel.*, 9, 2). Il rappelle qu'une veuve ne peut être inscrite dans l'*ordo*, si elle a été mariée deux fois (*Ux.*, 1, 7, 4). Il connumère les veuves avec les trois ordres masculins, en les désignant comme *secta* (*Mon.*, 11, 1). Ces quatre groupes constituent l'*ordo ecclesiae* (11, 4), le *clerus* (12, 1). Il atteste la présence des veuves à côté de celle des presbytres dans l'assemblée (*Pud.*, 13, 4).

Ces témoignages prouvent l'existence de l'ordre des veuves, mais ils ne contiennent que peu d'indications sur les questions qui nous intéressent. S'agit-il d'un ordre proprement dit? Quelles en sont les fonctions? Mais nous avons d'autres sources qui nous apporteront des précisions. Ce sont les diverses constitutions qui remontent pour une part au 3e siècle. Nous avons d'abord divers documents dérivés de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome. Celle-ci, que nous ne possédons plus, serait, selon J.-M. Hanssens, d'origine égyptienne[7]. Tous ces documents mentionnent l'ordre des veuves. L'*Ordonnance ecclésiastique*, dite égyptienne, existe dans plusieurs versions. Les veuves sont nommées, après les évêques, les prêtres et les diacres, avant ou après les lecteurs et les sous-diacres : « Qu'on établisse la veuve par la parole seulement et qu'elle soit comptée parmi

6. L'*ordo ecclesiae* que représente cette section correspond d'après Strecker à la situation en Syrie vers 200 (*Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, p. 116).

7. *La Liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1959, p. 508. J'utilise la nomenclature de Hanssens pour désigner les diverses ordonnances.

les veuves, mais qu'on ne l'ordonne pas, parce qu'elle n'offre pas l'oblation et n'a pas le service liturgique. L'ordination est pour le clergé, à cause de son service liturgique, tandis que la veuve est établie pour la prière qui est commune à tous » (11; Botte, 42).

Les *Règlements apostoliques* nomment les veuves après les lecteurs et avant les exorcistes. Ils précisent que pour entrer dans l'ordre des veuves (κατατάσσεσθαι εἰς τὸ χηρικόν), il faut que la veuve ait vécu quelque temps sans reproche après la mort de son mari. Elle ne reçoit pas d'imposition des mains (*Epitome*, 16, Funck, 82). Quant aux *Canons d'Hippolyte*, ils ne mentionnent pas d'ordination des veuves, mais ils nomment celles-ci parmi les ordres de la hiérarchie. Leurs attributions sont « l'assiduité à la prière, le soin des malades et de fréquents jeûnes » (59, Achelis, 75)[8].

Nous sommes en présence d'une autre constitution avec l'*Ordonnance apostolique*. Elle mentionne l'institution de trois veuves : « Deux pour vaquer à la prière pour tous ceux qui sont dans l'épreuve et aux révélations (ἀποκαλύψεις) dans la mesure du nécessaire, une pour assister les femmes malades. Qu'elles soient serviables, sobres, qu'elles rendent compte des choses nécessaires aux prêtres » (21, Harnack, 235). Nous avons dans ce texte un certain nombre d'indications précieuses. Les veuves ne reçoivent pas d'ordination. Leur rôle d'enseignement est réduit. Leur fonction est la προσευχή d'abord, qui est toujours considérée comme une fonction des veuves. Elle ne paraît pas simplement la prière, mais une participation à la liturgie, dans la continuation des prophétesses pauliniennes. C'est sans doute à ceci également que se rapportent les ἀποκαλύψεις. Par ailleurs le soin des malades n'implique pas seulement assistance matérielle, mais aussi actions cultuelles.

Nous avons enfin en Syrie, au milieu du 3e siècle, la *Didascalie des Apôtres*. Ici nous sommes en présence de développements abondants sur tout ce qui concerne l'ordre des veuves. Leur mission est de prier (προσεύχεσθαι) pour les bienfaiteurs et pour toute l'Église (15, Nau, 123). En ce qui concerne leur activité apostolique, il faut reconnaître

8. Sur la place des veuves dans ces divers documents, voir Hanssens, *op. cit.*, pp. 126 et 372.

que le texte est plutôt restrictif : « Interrogée, elle ne répondra pas aussitôt, si ce n'est sur la justice et sur la foi en Dieu. Elle renverra à ceux qui président (ἡγούμενοι) » (XV, 123). Le texte en donne les raisons : « Si les païens entendent ceux qui annoncent la parole de Dieu ne pas le faire en règle, surtout si c'est sur l'Incarnation et la Rédemption, ils plaisanteront et se moqueront au lieu de louer la parole de Dieu. Et la veuve (πρεσβῦτις) encourra une forte peine pour avoir été occasion de ce blasphème » (XV, 123). Il ne s'agit donc pas d'un interdit de droit, mais d'une limitation pour des raisons pratiques. Ceci s'accompagne d'un enseignement général sur l'interdiction aux femmes d'enseigner. « Il n'est ni requis ni désirable que les femmes enseignent, car elles n'ont pas été établies pour enseigner, mais, en particulier les veuves, pour prier. Qu'une femme sache donc qu'elle est l'autel de Dieu » (XV, 124).

Par ailleurs les veuves imposent les mains aux malades : « Qu'elles n'imposent les mains et ne prient sur personne en dehors du commandement de l'évêque et du diacre » (XV, 127). La veuve qui est sans discipline « ne se soucie pas de jeûner et de prier sur ses membres, de leur imposer les mains » (XV, 128). Par contre « nous ne permettons à une femme ni de baptiser, ni de se laisser baptiser par une femme, parce que c'est contre l'ordre. S'il était permis d'être baptisé par une femme, notre Seigneur et Maître l'aurait été par Marie, sa mère, tandis qu'il l'a été par Jean » (XV, 129). On remarquera le caractère presque exclusivement restrictif de ce texte.

L'institut des veuves est attesté encore à la fin du 4e siècle à Antioche par saint Jean Chrysostome (*Ho. Math.*, 66). Mais dès la seconde moitié du 3e siècle, il était entré en décadence. A l'époque même de Chrysostome les *Constitutions Apostoliques* témoignent de son déclin. En fait il disparaît à la fin du 4e siècle. L'institut des veuves est mort de son ambiguïté. Jusqu'au bout il garde les divers aspects qu'il avait chez saint Paul. C'est d'une part l'ensemble des femmes âgées qui sont secourues par la communauté; leur titre leur donne un droit d'aumône, dont elles abusent parfois. En second lieu, il constitue un idéal de perfection : mais dans ce domaine l'idéal du veuvage rencontre très vite la concurrence triomphante de celui de la virginité.

Et au 3e siècle celle-ci prend un éclat qui ne cessera d'aller en grandissant. Enfin le rang éminent qu'on leur a laissé prendre parfois dans la communauté leur donne la tentation de trancher dans les questions théologiques, sans préparation suffisante : d'où les suspicions jetées sur l'enseignement donné par les femmes.

Mais au moment où l'institut des veuves décline, un autre institut féminin va prendre sa relève, qui est celui des diaconesses. Et il est promis à une plus grande fortune. Nous avons vu qu'on en trouvait l'annonce dans les temps apostoliques. Mais il s'agissait alors d'une charge tout à fait inférieure. Au milieu du 3e siècle, il prend une soudaine expansion. Il bénéficie d'abord de la montée de l'idéal de la virginité, auquel il est associé[9]. Par ailleurs les fonctions que remplissaient les diaconesses prennent une place grandissante au 3e siècle avec le développement de l'Église. Enfin, tandis que les veuves forment un milieu assez autonome et indépendant, les diaconesses sont bien davantage dans la main du clergé, qui les pousse contre les veuves.

Toutefois ce passage se présente de façon différente selon les documents. Un premier groupe maintient la situation archaïque en l'adaptant aux besoins nouveaux. C'est ce que nous trouvions dans l'*Ordonnance Apostolique*, qui refuse l'innovation de l'ordre des diaconesses (24-28; Harnack, 236-237). Il faut parler d'un texte que nous avons laissé de côté. Le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ* est un des documents issus de la *Tradition Apostolique*. Ici l'évolution s'est faite par la transformation de l'institut des veuves qui gardent leur nom, mais sont en fait des diaconesses. Elles sont au nombre de trois (I, 34, 83)[10]. Elles occupent un rang éminent (*praecedentiam sessionis*) dans la communauté. Elles sont mentionnées aussitôt après les diacres. Elles siègent durant la liturgie à gauche de l'évêque, en parallèle avec les diacres qui siègent à sa droite (I, 23, 17). Elles communient les premières après les diacres (I, 23, 47). Elles sont ordonnées sans imposition des mains (I, 41, 99). Elles unissent aux attributions anciennes des veuves les

9. *C. A.*, VI, 17, 4, précise que les diaconesses doivent être des vierges et seulement à leur défaut des veuves.

10. Ce qui se trouvait déjà dans l'*Ordonnance apostolique*.

fonctions des diaconesses; en particulier elles assistent l'évêque pour le baptême des femmes (II, 8, 129).

D'ailleurs, pour certaines des fonctions que remplissent ailleurs les diaconesses, ces veuves se font aider par des femmes qui assurent l'ordre dans l'église. Celles-ci se tiennent près de la porte (I, 19, 27). Elles communient en tête des femmes (I, 23, 47). Elles portent aux femmes malades la communion pascale (II, 20, 143). Nous avons ici un état de chose curieux. L'unique ordre féminin reste celui des veuves qui maintient son prestige et assume les principales fonctions nouvelles qui se présentent. Pour les services inférieurs, ils sont laissés à des femmes de la communauté qui ne font pas partie de la hiérarchie[11]. C'est une situation inverse de celle de la *Didascalie*. Ces offices inférieurs non cléricaux paraissent bien le propre du diaconat féminin archaïque.

La *Disdacalie*, nous l'avons vu, présente l'institut des veuves à son déclin. Elle atteste au contraire la montée des diaconesses. Un premier passage les met en parallèle avec les diacres : « Le diacre a la place du Christ et vous l'aimerez. Vous honorerez les diaconesses à la place du Saint-Esprit. Les veuves et les orphelins seront regardés comme l'autel » (IX, 82). Le même parallélisme apparaît plus loin : « C'est pourquoi, ô évêque, fais-toi des aides qui conduisent ton peuple vers la vie. Tu choisiras et tu établiras diacres ceux qui te plairont de tout le peuple, un homme pour faire les nombreuses choses nécessaires et une femme pour le service des femmes » (XVI, 136).

Les raisons et le contenu de ce ministère sont ensuite donnés : « Car il y a des maisons où tu ne peux envoyer le diacre près des femmes, à cause des païens : tu y enverras les diaconesses » (XVI, 134). Ceci était déjà la raison générale du ministère des femmes chez Clément : « Dans beaucoup d'autres choses encore, l'emploi d'une femme diaconesse est requis. Et d'abord, quand les femmes descendent dans l'eau pour le baptême, il est requis que celles qui descendent dans l'eau soient ointes de l'huile de l'onction par la diaconesse. Quand il ne se rencontre pas de femme, ni surtout de diaconesses, il est nécessaire que celui

11. Voir Kalsbach, Diakonisse, *D.A.C.*, III, 921.

qui baptise oigne lui-même celle est baptisée » (XII, 134-135). Le ministre normalement oint seulement la tête des femmes. C'est le rôle normal de la diaconesse d'oindre le corps.

A cela ne se cantonne pas son ministère : « Quand celle qui est baptisée sortira de l'eau, la diaconesse la recevra, l'instruira, la nourrira, afin que le sceau infrangible du baptême soit imprimé avec pureté et sainteté » (XV, 135). Ainsi la diaconesse hérite d'une part du rôle d'instruction des femmes[12]. Enfin « le ministère des diaconesses t'est encore nécessaire en bien des choses. Dans les maisons des païens où habitent des femmes fidèles, il est nécessaire que ce soit la diaconesse qui y aille et visite les femmes malades » (XVI, 135). Ainsi les diaconesses, outre leur fonction liturgique propre, héritent des fonctions pastorales des veuves.

Les *Règlements Apostoliques* nous montrent une situation analogue à celle de la *Didascalie*. Ils soulignent plusieurs traits importants. Les diaconesses jouent un rôle éminent. Elles sont mentionnées aussitôt après les diacres. Surtout nous y rencontrons une ordination des diaconesses. La formule de cette ordination nous est donnée dans *Epitome*, 10 (Funck, 81) : « Tu lui imposeras les mains, en présence du presbyterium, des diacres et des diaconesses, en disant : Toi qui as rempli de l'Esprit-Saint Debora, Anne et Olda, toi qui dans le Temple as institué des femmes gardiennes des portes saintes, regarde ta servante choisie pour le ministère (διακονία) et donne-lui l'Esprit-Saint, pour qu'elle accomplisse dignement la charge qui lui est donnée. »

Nous sommes en présence d'une ordination des diaconesses, qui en fait un véritable ordre mineur. Cette ordination est attestée par d'autres textes de l'époque. Le canon 19 du Concile de Nicée paraît en témoigner, quoi qu'en dise Kalsbach[13]. En tous cas, le canon 15 de Chalcédoine est explicite : « Qu'une femme ne soit pas ordonnée (χειροτονεῖσθαι) avant quarante ans. » Le mot χειροτονία est technique pour l'ordination. Il ne s'agit pas d'une quelconque

12. Palladius dira de la diaconesse Olympias « qu'elle a catéchisé (κατηχήσασα) beaucoup de femmes » (*Hist. Laus.*, 56).
13. Voir *J. L. W.*, II, 1931, p. 374.

χειροθεσία, d'une bénédiction. Nous verrons d'ailleurs qu'elle s'est prolongée tardivement dans l'Église byzantine et chez les nestoriens. En Occident, Venance Fortunat rapporte que l'évêque Médard consacra diaconesse Radegonde par l'imposition des mains (*Vit. Rad.*, 12). Les oppositions rencontrées en Occident par cette ordination des diaconesses, qui est d'origine orientale, attestent que l'usage a tendu à se répandre. Ainsi dans le Concile d'Orange (441) : « Que les diaconesses ne soient en aucune manière ordonnées. » A Byzance l'ordination comporte imposition des mains, imposition de l'ὁράριον, la robe diaconale, et porrection du calice.

Les *Règlements* nous attestent par ailleurs le rôle des diaconesses non seulement dans le baptême, mais dans l'assemblée : « La diaconesse ne bénit pas, ni n'accomplit aucune des choses que font les prêtres et les diacres, mais elle garde les portes et elle assiste les prêtres, quand ils baptisent, à cause des convenances » (19, 5; Funck, 84). Ici le rôle cultuel des diaconesses, outre l'assistance au baptême, comporte aussi des fonctions inférieures, analogues à celles des portiers dans l'assemblée, c'est-à-dire qu'elles surveillent la partie féminine de l'assemblée. Ceci se retrouve dans les *Constitutions Apostoliques*, dans les parties qui leur sont propres : « Que les portiers se tiennent aux entrées des hommes, les diaconesses (διακόνοι) à celles des femmes, comme des officiers chargés de la circulation (ναυστολόγοι) » (*C. A.*, II, 57, 10)[14]. Les diaconesses sont les intermédiaires entre les femmes et le clergé : « Que sans la diaconesse aucune femme ne s'approche du diacre ou de l'évêque » (*C. A.*, II, 26, 6). Si une femme pauvre ou riche n'a pas de place, elle doit lui en fournir une (*C. A.*, II, 58, 7). Elle est l'assistante du diacre pour ce qui regarde les femmes et ne doit rien dire ou faire en dehors de lui (*C. A.*, II, 26, 6). Les *Constitutions* connaissent aussi une ordination (χειροτονία) des diaconesses par l'évêque (III, 11, 3).

14. *Syn. Laod.*, S 7 : « Elles commandent les femmes qui entrent dans l'église, elles les font ranger en bon ordre et elles leur montrent où et comment se tenir. » Le mot ναυστολόγος se trouve dans *Hom. Clem.*, *Epist. Clem.*, XIV, 2. Il se rattache à une symbolique de l'Église comme navire, qui fait partie des prières d'ordination. Voir A. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, pp. 104-105.

L'importance des diaconesses en Orient aux 4e et 5e siècles est confirmée par les documents littéraires et les inscriptions. Saint Basile connaît des femmes consacrées (καθιερωμέναι) (*Epist.*, 199, 44). Épiphane explique que, pour les femmes, l'appartenance au clergé (τάγμα) s'étend jusqu'aux diaconesses (*Pan.*, 79, 2). Jean Chrysostome parle des femmes élevées à la dignité (ἀξίωμα) de diaconesses (Baur, 1, 120). Nous savons qu'Olympias, qui fut amie de Grégoire de Nysse et de saint Jean Chrysostome, était diaconesse (Sozomène, *Hist. Eccles.*, 8, 9). De même Sabiniana, la tante de saint Jean Chrysotome (Pallad., *Hist. Laus.*, 41, 4). Il paraît qu'il en soit de même de Macrine, la sœur de Grégoire de Nysse (*P. G.*, 46, 465 A)[15]. Celui-ci parle d'autre part d'une certaine Lampadion, qui gouvernait un groupe de vierges et était dans l'ordre (βάθμος) des diaconesses (46, 988 D; 992 C). Jérôme témoigne également de l'usage des diaconesses en Orient (*Co. 1 Tit.; P. L.*, 30, 922), ce qui montre d'ailleurs qu'elles n'existaient pas en Occident. Kalsbach a par ailleurs rassemblé un bon nombre d'inscriptions du 4e et du 5e siècles, nommant les diaconesses[16].

Le diaconat féminin connaîtra un développement important dans les communautés féminines. Celles-ci seront présidées par une diaconesse. Nous l'avons vu pour Lampadion. Palladios parle de la diaconesse d'une communauté locale (*Hist. Laus.*, 70, 3). De même la *Vie de saint Nil le jeune* nomme une diaconesse ἡγουμένη μοναστηρίου (p. 135). C'est cette diaconesse qui sera appelée plus tard abbesse, comme le disent explicitement plusieurs auteurs[17]. Dans les communautés nestoriennes monastiques, ces diaconesses auront d'étonnantes attributions. Elles auront accès à l'ambon (βῆμα) pour y lire l'Évangile; elles auront le droit d'encenser, mais non de bénir l'encens; elles pourront, en l'absence du prêtre, distribuer la communion aux moniales[18]. Dans une communauté de sœurs, en l'absence du prêtre ou

15. Il est dit « qu'elle oignait (ἔχρισε) ses mains dans les services cultuels (μυστικοί) ».

16. *J. L. W.*, 11, 1931, pp. 277-278.

17. Zscharnach, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten*, p. 156.

18. Kotzonès, Ιδιάζουσα · περίπτωσις ἐκκλ. οἰκονομίας, p. 12.

du diacre, elles peuvent prendre le sacrement (μυστήρια) dans le paradis, mais non sur l'autel, pour le donner à ses sœurs et aux jeunes enfants[19].

Il reste à remarquer qu'en Occident nous ne rencontrons pas l'institutionnalisation du ministère féminin. L'ordre des veuves, chez Tertullien et Hippolyte, ne comporte pas de ministère et disparaît dès Cyprien. A Rome, au jugement de J.-M. Hanssens, il n'existe même pas au début du 3e siècle[20]. Nous ne voyons pas l'institution des diaconesses avant la fin du 4e siècle. Et quand elle apparaît, c'est sous l'influence grecque. Et de plus il s'agit davantage d'une fonction honorifique que d'un ministère[21].

*
* *

Ceci nous conduit à un certain nombre de conclusions. La première est l'exclusion des femmes du sacerdoce proprement dit. Le fait est évident. La justification n'en est pas si facile. J'ai assisté en septembre 1958 à l'Assemblée de l'église luthérienne de Suède où la question a été discutée. L'argument principal des partisans de l'extension du sacerdoce aux femmes était que leur exclusion était liée, aux origines de l'Église, à la condition générale de la femme à cette époque, mais que, à un moment où les femmes peuvent être médecins, avocates, députés, maires, ambassadrices, il n'y a plus de raison qu'elles ne puissent aussi exercer la fonction sacerdotale. Il faut reconnaître qu'une bonne partie des raisons apportées par les théologiens ne résiste pas à cet argument et s'inspire d'un jugement sur la femme d'ordre sociologique. Mais par ailleurs l'argument scripturaire et traditionnel est d'une solidité impressionnante.

Telle est bien la situation que nous rencontrons dès l'origine. Nous avons mentionné déjà la *Didascalie des Apôtres* (15, 124) : « Nous ne permettons pas aux femmes d'enseigner... En effet notre Maître et Seigneur Jésus, nous ayant

19. Asemani, *Bibl. Or.*, III, 2, p. 851.
20. *Op. cit.*, pp. 372 et suiv.
21. Voir Kalsbach, *loc. cit.*, col. 924-927.

envoyés, nous les Douze, enseigner le peuple et les nations, n'a jamais envoyé officiellement de femmes pour prêcher (κήρυγμα), quoique n'en manquant pas. Il y avait en effet Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques, et Salomé. » Ainsi le seul argument est ici l'institution positive par le Christ des Douze Apôtres, qui sont des hommes. La *Didascalie* raisonne de même à propos du baptême : « S'il était permis d'être baptisé par une femme, Notre-Seigneur et Maître l'aurait été par Marie, tandis qu'il l'a été par Jean » (15, 129).

Nous avons un petit traité de la question, le plus ancien, chez Épiphane. Il s'agit de l'hérésie des Collyridiens. Le mot vient du grec κολλυρίδιον qui signifie un petit pain. Les femmes offraient une sorte de culte à la Sainte Vierge, où des pains étaient offerts sur une table[22]. Épiphane commence par une attaque contre les femmes en général : « Qui sont ceux qui enseignent ces choses, sinon des femmes ? En effet la race des femmes est faible, peu sûre et médiocre d'intelligence. Ici encore le démon a su faire vomir à des femmes des enseignements ridicules, comme jadis il y a réussi auprès de Quintilla, Maximilia et Priscilla » (79, 1). Nous avons déjà rencontré cette défiance de l'intelligence féminine chez Tertullien et dans la *Didascalie*.

Épiphane en vient alors à l'hérésie proprement dite : « Certaines femmes ornant une sorte de banc ou de litière rectangulaire, étendant dessus une nappe, à un jour festif de l'année, y placent un pain (ἄρτον) et l'offrent (ἀναφέρουσι) au nom de Marie; puis toutes communient à ce pain. » Dans un autre passage, il donne une description parallèle : « On raconte que certaines femmes venues en Thrace ici, en Arabie, confectionnent au nom de la Toujours Vierge, un pain (ἄρτον) et se réunissent en un même lieu et accomplissent au nom de la Sainte Vierge une action aberrante et entreprennent une action blasphématoire et interdite et accomplissent en son nom par des femmes une action sacerdotale (ἱερουργεῖν) » (78, 23).

Dölger a longuement étudié tous les les détails de cette singulière secte. Le κουρικόν paraît être une sorte de tabou-

22. Voir F.-J. Dölger, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabia*, *A. C.*, I, pp. 106-142.

ret, de siège carré (τετράγωνον δίφρον). La collyris est un petit pain de bonne farine, comme on en donne aux enfants. Le jour de la fête est peut-être une ancienne fête mariale. Le texte est un témoin en tous cas d'une forme de dévotion mariale aberrante. La secte est, selon Épiphane lui-même, d'origine thrace. Elle représente sans doute un symbolisme, où Marie est substituée à une déesse et où des femmes exercent une sorte de sacerdoce. Il est remarquable toutefois que ce culte ait lieu en Arabie. Comme Dölger l'a déjà noté, Mahomet reprochera dans le Coran aux chrétiens d'adorer Marie. Il est possible qu'il ait connu des formes aberrantes de christianisme où un tel culte était effectivement rendu.

A ce propos Épiphane va traiter de la question des femmes et du sacerdoce. Il ne le fera pas sans agressivité masculine : « Courage, serviteurs de Dieu, revêtons-nous de sentiments virils et mettons en déroute la folie (μανία) de ces femmes. » Ces femmes renouvellent la faiblesse d'Ève prenant l'apparence pour la réalité. Mais nous en venons au cœur du sujet : « Jamais nulle part une femme n'a exercé le sacerdoce (ἱεράτευσε) pour Dieu, pas même Ève : même après sa chute, elle n'a pas eu l'audace de mettre la main à une entreprise aussi impie (ἀσεβές); et jamais non plus aucune de ses filles. » Épiphane montre alors tous les hommes de l'Ancien Testament qui offrent des sacrifices. « Mais nulle part une femme n'a exercé le sacerdoce » (79, 2). Ceci est donc la preuve d'Ancien Testament.

Épiphane continue : « J'en viens au Nouveau Testament. Si des femmes avaient été instituées pour exercer le sacerdoce (ἱερατεύειν) pour Dieu, ou pour accomplir une action liturgique officielle (κανονικόν) dans l'assemblée (ἐκκλησία), il aurait fallu d'abord que Marie elle-même accomplisse l'action sacerdotale (ἱερατεία) dans le Nouveau Testament, elle qui a reçu l'honneur de porter dans son sein le roi souverain, le Dieu céleste, le Fils de Dieu. Mais elle ne l'a pas jugé bon. Il ne lui a même pas été confié de donner le baptême, puisque le Christ n'a pas pu être baptisé par elle plutôt que par Jean. » Épiphane montre alors les Apôtres chargés de ces ministères. Ils instituent des successeurs : « Mais jamais une femme n'a été instituée parmi les évêques et les prêtres. Mais, dit-on, il y avait les quatre filles de

Philippe qui prophétisaient. Mais elles n'exerçaient pas le sacerdoce (ἱερατεία). Et c'est vrai qu'il y a l'ordre des diaconesses (τάγμα διακονισσῶν) dans l'assemblée (ἐκκλησία). Mais il ne leur est pas permis d'exercer le sacerdoce (ἱερατεύειν), ni de rien accomplir » (79, 3).

Épiphane justifie alors le rôle des diaconesses par des raisons de convenance, soit dans le soin des femmes malades, soit dans le rite baptismal. « C'est pourquoi, conclut-il, le Verbe de Dieu ne permet pas à la femme d'enseigner (λαλεῖν) à l'église, ni de dominer l'homme. » Ainsi la distinction entre les fonctions sacerdotales proprement dites et l'assistance que peuvent y apporter les femmes est fondée sur le Nouveau Testament. Épiphane rassemble ici l'ensemble de l'enseignement sur la question et rattache à l'autorité divine et apostolique l'exclusion des femmes des fonctions sacerdotales.

A ces arguments, Épiphane ajoute des arguments de tradition. Il fait observer que ce que réclame l'ordre ecclésiastique (ἐκκλησιαστικὸν τάγμα) s'étend seulement jusqu'aux diaconesses. L'Écriture nomme ici les veuves et parmi celles-ci elle nomme anciennes (πρεσβύτιδες) les plus âgées, mais nulle part elle n'établit des prêtresses (πρεσβυτερίδες ἢ ἱερίσσας). D'ailleurs pas même les diacres ne se voient confier dans l'ordonnance ecclésiastique l'accomplissement d'aucun sacrement (μυστήριον), mais ils sont seulement au service (διακονεῖν) de ce qui est opéré (ἐπιτελούμενα) » (79, 4). La distinction de l'accomplissement des actions sacerdotales et de l'asistance qui y est apportée est ici très nette et marque bien la ligne de démarcation entre le sacerdoce et les ministères inférieurs.

La seconde remarque est qu'à travers toute la tradition nous voyons des femmes assister évêques et prêtres dans le ministère auprès des femmes. L'importance de cette collaboration est variable. Elle dépend des besoins. Il est certain que le cas de l'aide apportée pour le baptême est en relation avec la situation particulière qu'est le baptême par immersion. Il varie également suivant le lieu. Il est certain en ce sens que l'Église orientale a donné et donne plus de place aux femmes dans les fonctions ecclésiales que l'Église d'Occident. Il est sûr aussi que ceci est lié à certains courants de pensée. Un certain antiféminisme, patent chez un Ter-

tullien, que l'on retrouve au moyen âge, et qui procède d'un certain mépris de la femme ou de sa place subordonnée sociologiquement, a certainement joué à certaines époques pour restreindre les ministères féminins même légitimes. Au contraire le développement du monachisme féminin a ressuscité certaines fonctions qui semblaient mortes.

*
* *

Si nous essayons de résumer les principales fonctions remplies par des femmes, nous noterons d'abord tout ce qui concerne l'instruction religieuse, en dehors de l'enseignement officiel à l'église. Ceci comporte d'abord l'annonce de l'Évangile aux femmes païennes, l'apostolat proprement missionnaire; ceci comporte en second lieu la préparation au baptême, le catéchuménat, qui est attesté pour les diaconesses; ceci comporte une direction spirituelle, comme le P. Hausherr l'a montré dans *Direction spirituelle en Orient autrefois* (250-291); ceci comporte l'enseignement religieux donné aux adolescentes et aux enfants; ceci comporte un enseignement donné dans les communautés féminines comme le fait déjà Grapté.

En second lieu, il y a l'ensemble des fonctions relatives au culte. La première est l'assistance à l'évêque pendant les baptêmes des femmes, ceci comportant l'onction prébaptismale sur le corps et sans doute d'autres rites comme le revêtement de la robe blanche, comme le suggère la *Didascalie*, qui parle de l'accueil après le baptême. Il y a la fonction de portier à l'assemblée, parallèle à l'ordre mineur du même nom chez les hommes. Ceci comporte la surveillance du groupe des femmes à l'assemblée, la direction des mouvements de la communauté, en particulier pour le baiser de paix, donné aux femmes (Baur). Ceci n'épuise pas les fonctions cultuelles. Le droit de déposer le calice, d'y verser le vin, de se communier au calice (Oppenheim) sont prévus. Dans le cadre de l'assemblée monastique, en l'absence de prêtre et de diacre, la diaconesse enfin a le droit de monter au βῆμα, d'encenser le livre et les sœurs, de lire l'Évangile. La distribution de la communion aux femmes et aux enfants en l'absence du prêtre est également notée.

En troisième lieu, il y a tout ce qui concerne l'assistance des femmes malades. Ceci relève pour une part de la simple miséricorde. Mais il ne faut pas oublier que ceci apparaît comme une fonction des diacres et présente donc un certain ceractère ministériel. Par ailleurs cette assistance présente des actions liturgiques, comme l'imposition des mains. Il faudrait étudier en ce sens le sacrement de l'extrême-onction. Il est clair qu'il ne pouvait être donné par le prêtre ou le diacre à la femme malade. Ne doit-on penser qu'il était de fait donné par les diaconesses et que les impositions des mains auxquelles il est fait allusion le désignent ? La formule d'Épiphane est très étendue. Il écrit que « à cause de la pudeur (σεμνοτής) féminine, soit au moment du baptême, soit pour le soin des malades et chaque fois que le corps de la femme doit être dénudé, la diaconesse reçoit délégation du prêtre d'accomplir les ministères, de façon que la bienséance et la discrétion qui conviennent à l'église soient gardées dans la mesure où la règle le permet » (79, 3).

Il y a enfin tout ce qui relève de la prière liturgique, en particulier du chant des Psaumes. Ceci constitue la προσευχή. Or sur ce point la tradition paraît unanime. Saint Paul est explicite sur le droit de la femme à prophétiser à l'assemblée. La προσευχή est la charge essentielle des veuves. Elles sont l'autel, c'est-à-dire que dans la symbolique de l'assemblée elles représentent la prière. Ceci d'ailleurs n'a rien qui doive étonner. Philon nous montrait déjà les chœurs alternés des Thérapeutes et des Thérapeutides. Le chant choral des moniales sera une forme du développement de cette participation des femmes à la prière officielle de l'Église, ceci impliquant que la direction de cette prière soit assurée par une femme.

Je dirai donc que je ne vois aucune des fonctions qui sont celles des ordres mineurs qui ne puisse être assumée par des femmes, en ce qui concerne leur aspect féminin, et qui en fait ne l'ait été. Pourtant ces ministères féminins ne se sont pas constitués en ordres mineurs, au moins en Occident, et les tentatives qui ont été faites pour cela ont échoué. Ceci nous conduit à une dernière considération, qui est la diversité des formes sous laquelle ces ministères féminins ont été aménagés, l'extrême fluidité que représentent les formes du ministère féminin dans l'Église. Il semblerait que l'Église

ait toujours répugné à lui conférer un statut trop défini, qu'elle ait plutôt laissé les initiatives se développer selon les besoins. Ainsi voyons-nous telle forme de ces ministères apparaître, puis disparaître; des formes diverses coexister à certains moments dans des fonctions parallèles. Il semble que ceci soit un trait permanent et normal.

Ici encore rassemblons les données que nous avons rencontrées. La communauté apostolique manifeste une extrême diversité, où nous voyons d'une part des femmes qui paraissent être de simples laïques et qui sont souvent mariées, comme Priscilla, assister les Apôtres dans leur ministère apostolique, en particulier auprès des femmes. A côté de cela nous voyons dès cette époque se constituer l'institution des veuves. Cette institution comporte dès le début un aspect de ministère, en particulier dans la prière liturgique et dans la visite des malades. A l'intérieur de cette institution une hiérarchie paraît se dégager. Certaines veuves, πρεσβύτιδες *sanctimoniales*, ont une préséance sur les autres. Elles tiennent un rang éminent dans l'assemblée. Dans certaines régions elles assistent les clercs pour le baptême des femmes.

La tentative la plus poussée d'assimilation du ministère féminin aux ordres mineurs masculins est celle des diaconesses. Ici ce sont des fonctions proprement liturgiques qui sont assumées par elles à l'assemblée. Surtout nous sommes en présence, en Orient, de rites d'ordination comportant imposition des mains, imposition du vêtement diaconal, remise du calice, qui sont singulièrement parallèles aux ordinations masculines. Il semble qu'il y ait eu en ce sens une poussée très forte au début de l'époque byzantine. Nous la rencontrons à la fois en Orient et en Gaule. Elle persistera principalement dans les milieux nestoriens et monophysites.

Dans le monde byzantin et dans le moyen âge occidental, ce sont les moniales qui hériteront des principales prérogatives des diaconesses et des veuves. Les abbesses disposent en ce sens d'un ministère étendu dans les communautés féminines. Elles ouvraient ainsi la voie à ce qui sera la solution adoptée en fait par les siècles modernes. Depuis la fin du moyen âge, avec le développement des tiers-ordres féminins, jusqu'au 19e siècle qui verra se multiplier les congré-

gations féminines vouées à la mission, à l'enseignement religieux, au soin des malades, à l'aide paroissiale, on peut dire que ce sont les religieuses qui ont été la réponse de fait à des besoins qui sont toujours les mêmes. Nous avons ainsi trois formes possibles d'aménagement des ministères féminins, laïque, cléricale, religieuse. Et on peut dire que les trois sont également traditionnelles.

Jean Daniélou.

BIBLIOGRAPHIE

L. Zscharnach : *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche*, 1902.

A. Kalsbach : *Die altkirchtliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, 1926. Voir *J LW*, 11 (193), p. 273-278.

Id. : Art. Diakonisse, *RAC*, III, col. 917-928.

E.-O. Théodoru : Ἡ χειροτονία ἢ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν, Θεολογία (1954), pp. 430-469; 576-601; 26 (1955), 57-56.

I.-I. Kotzones : Ἰδιάζουσα περίπτωσις ἐκκλ. οἰκονομίας, Athènes, 1936.

A. Ludwig : *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, 1910.

J.-M. Hanssens : *La Liturgie d'Hippolyte*, 1959.

LES DROITS DES BAPTISÉS DANS L'ASSEMBLÉE LITURGIQUE

Précisons d'abord l'objet de cette étude dont le titre : « Les droits des baptisés dans l'assemblée liturgique » est ambigu. Il y a, en effet, assemblée et assemblée comme il y a baptisé et baptisé. Ce dernier peut être considéré, soit en tant que sujet du droit en question, soit comme son objet, ou encore, successivement, comme l'un et l'autre.

Dans cette session, consacrée à la participation du baptisé aux assemblées du culte, l'idée première qui guidera nos réflexions est la recherche des fondements de cette participation active; et subsidiairement celle des formes de cette participation. Un aspect doctrinal donc et un aspect pastoral. D'où les deux parties de cet exposé.

Limité de cette manière, le sujet est encore trop vaste. M. le chanoine Martimort m'a donc demandé de fournir un *status quaestionis* avec le souci de l'orienter vers un débat fructueux et d'en dégager des thèmes de réflexion en vue de recherches pastorales ultérieures. Nous nous bornons donc ici à donner une vue d'ensemble assez complète des positions : points acquis, incertitudes et controverses, à partir des ouvrages et articles parus sur le sujet. Il ne peut être question toutefois de les discuter en détail, mais uniquement d'indiquer, en gros, les bases et les thèmes d'un débat.

En effet, rien que pour le problème du sacerdoce des fidèles, sous-jacent partout à notre question, le dernier essai de synthèse : *Het priesterschap der gelovigen* paru dans *Katholiek Archief*, nos 23-24 des 8 et 15 juin 1956, relève exactement 212 ouvrages et articles publiés au cours des

vingt-cinq dernières années et couvre 70 colonnes in-quarto de petit texte. Au vrai, cette synthèse dépasse le thème précis de cette session et traite d'autres problèmes encore que du droit du baptisé dans l'assemblée liturgique.

I

A tort ou à raison, le problème de la participation active des fidèles aux célébrations liturgiques a été rattaché à celui du sacerdoce des fidèles. L'insistance des auteurs, même les meilleurs, à revenir régulièrement sur cet aspect de la question ne m'a pas encore convaincu qu'il ne s'agit pas, à la base, d'une confusion regrettable. Mais, puisque leurs exposés envisagent d'établir les principes mêmes de la participation active, il m'a semblé opportun d'esquisser, à très larges traits, les positions doctrinales essentielles des principaux ouvrages. Leur divergence ou leur convergence nous permettra de tirer certaines conclusions. En voici d'abord la liste :

1. *La participation active des fidèles au culte*. Cours et Conférences des Semaines liturgiques, t. XI. Louvain, 1933.
2. L. Cerfaux : *Regale sacerdotium*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, pp. 5-39; repris dans *Recueil Lucien Cerfaux*, Louvain, 1954.
3. Divers articles de Dom B. Capelle, principalement dans QLP, 1932, 1934-1935, 1940, 1942; dans *La Maison-Dieu*, 24, et dans *La messe et sa catéchèse* (« Lex Orandi », 7). Paris, Le Cerf.
4. P. Dabin : *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*. Paris, 1941.
   P. Dabin : *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Museum Lessianum, Section théologique, 48). Louvain-Paris, 1950.
5. J. Lécuyer : *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 27, 1951, 7-50.
   Y. M.-J. Congar : *Structure du sacerdoce chrétien, ibid.*, 51-85.
6. Y. M.-J. Congar : *Jalons pour une théologie du laïcat*. (« Unam sanctam », 23). Paris, 1954.
7. *Het priesterschap der gelovigen*, Katholiek Archief, 8 et 15 juin, 1956.

En nous appliquant à garder, le plus possible, le langage même de leurs auteurs, nous prendrons dans ces études ce qui peut nous aider à cerner de plus près une doctrine autorisée concernant les droits du baptisé dans les assemblées du culte.

*
* *

1. Aux rapporteurs de la 16e Semaine liturgique, tenue au Mont César en 1933 et consacrée à *La participation active des fidèles au culte*, fut assignée la tâche de déterminer quel est le sens traditionnel et la portée de l'expression : « sacerdoce des fidèles ». Il s'agissait, en somme, de préciser un point important de théologie liturgique, puisque aussi bien, dans la littérature liturgique de l'époque, on faisait dériver de ce sacerdoce l'obligation pour les baptisés et leur pouvoir d'offrir à Dieu le culte rituel. Dans quel sens peut-on affirmer que la « participation active » est sacerdotale ?

Les travaux de cette Semaine liturgique n'ont envisagé que la participation à la messe. Encore qu'essentielle, celle-ci ne constitue cependant qu'un aspect restreint du pouvoir cultuel des fidèles en quoi se manifeste ce soi-disant sacerdoce royal. Aussi les données fournies par les rapporteurs dépassent-elles le champ d'application qu'est la messe.

Celle-ci est tout à la fois : l'oblation faite par les fidèles, le sacrifice de l'Église, c'est-à-dire des baptisés formellement réunis en une communauté surnaturelle, et le sacrifice du Christ. Il faut en dire autant de tout acte proprement liturgique. Il est, lui aussi, l'exercice du sacerdoce du Christ, dans et par l'Église. A ce double titre il requiert la participation active du fidèle. L'âme de cette participation est intérieure; mais cette participation intérieure requiert strictement la conformité la plus parfaite possible au sens véritable de l'acte liturgique posé : l'intention la plus actuelle et l'attention la plus intense, lesquelles, puisqu'il s'agit d'actes liturgiques, se traduisent par des rites. Le problème de la participation active domine donc les points de vue de l'action, de l'histoire ou de la psychologie religieuse. Il se situe proprement sur le plan de la doctrine et du dogme.

Pour éclaircir ce dernier point de vue, une enquête fut

instituée sur l'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. Elle se répartit sur trois volets : l'antiquité chrétienne, les grands docteurs scolastiques, le Concile de Trente et la théologie moderne.

Les principaux textes bibliques sur lesquels on s'appuie pour élaborer cette doctrine sont connus. Les voici pour mémoire : Exode, 19, 6; Iª Petri., 2, 9; Apocalypse, 1, 6; 5, 10; 20, 6, etc.

Partant de l'exégèse de ces textes, Dom B. Botte distinguait dans la pensée des Pères et des auteurs ecclésiastiques du haut moyen âge trois interprétations. Une interprétation purement *métaphorique* : le « sacerdoce des fidèles » est une image, rien de plus. Une interprétation *réaliste-mystique* : dépassant la métaphore, elle explique le texte de saint Pierre par notre incorporation au Christ. Les chrétiens — notez ce pluriel, il est capital — constituent un sacerdoce parce qu'ils sont unis au Christ, Grand Prêtre, et ne font qu'un avec lui. Une interprétation *réaliste-rituelle* : le texte de la Iª Petri est mis en relation avec un rite, à savoir l'onction postbaptismale. Pour préciser le sens de ce rite, on fait appel à l'onction des prêtres, des rois et parfois des prophètes. C'est une explication littéraire qu'aucun rituel ancien ne permet de prendre à la lettre. L'onction n'a pas été introduite pour exprimer le sacerdoce; mais une fois introduite, on l'a expliquée par le symbolisme suggéré par l'Ancien Testament. Il y a cependant plus ici qu'une simple image. Il faut retenir l'idée de consécration selon le texte de Tertullien : *caro ungitur, ut anima consecretur.*

Le recours à cette onction postbaptismale deviendra une source de confusion, certains étant amenés par là à expliquer le sacerdoce des fidèles en fonction de la confirmation, plutôt que du baptême.

Dom Botte concluait : Il y a dans la tradition une certaine doctrine du sacerdoce des fidèles, plus développée semble-t-il en Occident qu'en Orient. Il faut mettre au premier plan l'idée de consécration produite par la chrismation, idée exprimée par le terme de sacerdoce, pris analogiquement.

L'Église d'autre part constitue le véritable sacerdoce. L'Israël nouveau, tout comme l'ancien mais dans un sens plus vrai, est chargé du culte *in spiritu et veritate*. C'est dans leur ensemble, en tant qu'incorporés au prêtre unique,

que les chrétiens sont prêtres. La consécration baptismale ne confère pas au baptisé un pouvoir véritablement sacerdotal, plus spécialement sacrificiel. Dire qu'elle constitue une sorte d'ordination sacerdotale en vue de l'offrande eucharistique, c'est aller au-delà des textes, sinon en forcer le sens. Et de donner cet avertissement : historiquement, la participation des fidèles au culte ne repose pas sur une théorie de leur sacerdoce. Les chrétiens des premiers siècles prenaient une part plus active aux actes du culte parce que leur conception du christianisme était essentiellement sociale. Ils participaient plus activement à la messe, parce qu'ils savaient que c'était leur sacrifice; et cela parce qu'ils avaient un sentiment plus vif que la messe était le sacrifice de l'Église dont ils étaient les membres vivants. C'est ce sens qu'il importe de développer et de fonder sur une doctrine saine et précise. On peut s'étonner qu'aucun auteur n'ait pris à cœur cette recommandation de Dom Botte et n'ait dirigé ses recherches de ce côté. Cela eût prévenu bien des malentendus et des équivoques. Nous y reviendrons plus loin. Remarquons dès à présent que le problème est premièrement un problème d'ecclésiologie.

*
* *

Vis-à-vis de la formule : « sacerdoce des fidèles », la réaction des grands maîtres de la théologie du 13e siècle est négative. Ils ne s'attardent pas à en expliquer le sens. Les fidèles sont appelés prêtres par les *auctoritates* dans un sens dérivé, interprétatif. Le simple fidèle n'a pas le pouvoir de consacrer l'eucharistie, mais seulement d'offrir à Dieu des hosties spirituelles. Selon saint Thomas, le prêtre offre au nom de l'Église, le laïc en son nom propre, pour la bonne raison que le prêtre est essentiellement médiateur entre Dieu et le peuple fidèle. Les scolastiques admettent donc la formule parce qu'elle est traditionnelle, mais ils se refusent à reconnaître un vrai sacerdoce chez le fidèle, car pour eux le sacerdoce inclut :

a) un pouvoir d'ordre conféré par un sacrement spécial à des hommes choisis;

b) pouvoir qui est ordonné au sacrifice;

c) une médiation, permettant de parler au nom de

l'Église et mettant les prêtres au-dessus des fidèles entre Dieu et le peuple chrétien.

Cette conclusion rigide est tempérée par deux remarques importantes de saint Thomas. Le fidèle participe d'une certaine façon au sacerdoce du Christ en raison de son caractère baptismal. (Il n'est plus question ici d'une onction ou chrismation postbaptismale.) Selon sa doctrine générale des sacrements, ceux-ci n'ont point seulement pour effet de nous donner la grâce, mais encore de nous ordonner au culte divin. Parmi eux, trois appartiennent spécialement au culte : l'eucharistie, le baptême et l'ordre. L'eucharistie est elle-même une action cultuelle; le baptême nous y ordonne passivement; l'ordre confère le pouvoir actif d'exercer le culte et de célébrer l'eucharistie.

Cette députation au culte est un effet du caractère. A s'en tenir cependant aux textes principaux qui définissent le caractère baptismal, on a l'impression que, pour saint Thomas, cette configuration est purement passive. Quelques textes laissent soupçonner davantage. Le baptême, en effet, nous rend membres de l'Église : *participes ecclesiasticae unitatis*, capables de prendre part aux actes de l'Église. L'acte par excellence de l'*ecclesiastica unitas*, celui par lequel elle est réalisée en plénitude, c'est l'action eucharistique. Nous retrouvons ici une donnée tout à fait traditionnelle et, pour notre propos, capitale.

Or, quel est le rôle de l'Église dans la célébration du sacrifice de la messe? La messe est, à la fois, le sacrifice interne, invisible; et externe, visible. Elle est le sacrifice du Christ, mais désormais celui-ci n'est plus seul à l'offrir. L'Église offre avec lui. Dans un certain sens c'est le sacrifice de toute l'Église. Mais qu'offrent donc l'Église, et dans l'Église, chaque baptisé?

1° Le sacrifice interne des offrants secondaires. Chaque fidèle en est à la fois l'offrant et la victime, dans un sens qui reste à préciser puisque chacun de ces termes, le second surtout, peut prêter à confusion.

2° Le sacrifice extérieur, plus exactement l'oblation sacramentelle de l'action sacrificielle proprement dite, action qui est strictement et rigoureusement réservée au Christ. Dans l'oblation, au contraire, le baptisé a sa part. Il ratifie et fait sien l'acte sacerdotal ministériel, mais cela ne fait du fidèle

ni un médiateur, ni un prêtre, ni un sacrificateur. Remarquons dès maintenant que les documents récents du Magistère reprennent pour leur compte cette idée de consentement.

Le caractère baptismal confère donc au baptisé une certaine participation au sacerdoce du Christ, participation qui est avant tout et principalement une puissance passive, mais à laquelle saint Thomas reconnaît cependant un aspect actif : participation aux actes de l'unité ecclésiastique. Le baptisé participe activement au sacrifice de la messe, en tant que celui-ci inclut et entraîne le sacrifice intérieur et invisible de toute l'Église. Sous cet aspect, chaque fidèle est offrant et offrande. Il participe en outre, médiatement, comme membre de l'Église, au nom de laquelle le prêtre l'offre immédiatement, au sacrifice rituel, extérieur, à l'oblation sacramentelle de la messe proprement dite. Et nous voici de nouveau ramenés à l'aspect ecclésiologique de la question.

*
* *

Les Pères du Concile de Trente n'ont pas perdu beaucoup de temps à discuter le problème du sacerdoce des fidèles, ni à examiner ses fondements scripturaires ou patristiques. A l'encontre de la thèse de la Réforme, ils ont fermement établi l'existence d'un sacerdoce sacramentel, ainsi que la distinction entre les clercs et les laïcs. Ces précisions une fois établies, ils ont laissé sans réponse la question de savoir si, oui ou non, on peut parler d'un sacerdoce des fidèles, et dans quel sens, et en vertu de quelles *auctoritates*, et sur la foi de quels arguments théologiques. Le Concile a rattaché intimement cette question à l'eucharistie, et, chose remarquable, il ne parle à ce propos que du caractère sacerdotal, nullement des effets du caractère baptismal. Ce faisant, il a orienté les discussions ultérieures vers un plan moral et spirituel, au détriment peut-être d'un sain réalisme et des exigences d'une saine ecclésiologie.

Les défenseurs du Concile de Trente, les exégètes du 16e et 17e siècle, les auteurs spirituels du 17e cheminent tous dans la même direction. Le résultat le plus heureux de cette tendance est que, assez paradoxalement, l'idée du sacerdoce

des fidèles a bénéficié d'une interprétation liturgique. A partir de ce moment et pour longtemps, elle aura fortune liée avec l'idée de l'oblation que les commentateurs de saint Thomas rattacheront aux idées du Maître sur la députation au culte. La messe est un sacrifice liturgique, rituel; le sacrifice d'une communauté qui s'accomplit au moyen et sous le couvert de rites sensibles. Ces derniers, par leur structure même, exigent du fidèle qu'il y participe en âme et conscience, s'il veut accomplir son devoir de chrétien. Sans s'en douter, les défenseurs de cette thèse ont rejoint les meilleurs auteurs liturgiques du moyen âge. Faisant, comme ces derniers, preuve de bon sens, ils cherchent de préférence leurs arguments dans les prières et les gestes de l'Ordinaire de la messe.

En France cette querelle — car tout le monde était loin d'être d'accord sur des positions aussi élémentaires — se cristallise autour de deux controverses : « *La meilleure manière d'entendre la messe* », et « *Le secret des mystères* ». L'une et l'autre sont fortement tributaires du problème du sacerdoce des fidèles dont, depuis la Réforme et malgré Trente, le spectre continuait de hanter les esprits.

On n'était plus d'accord, en ce temps-là, sur le réalisme élémentaire qui veut qu'on donne à chacun sa part et son rôle dans la célébration du culte, singulièrement de l'eucharistie. On redoutait que le fidèle, plus il tâcherait de s'unir aux prières et aux gestes du prêtre, plus il serait tenté de se croire prêtre lui-même aussi bien que le célébrant.

Il faut au contraire l'aider à tout comprendre dans cette auguste action, écrivait en 1751 Mgr de Caylus, évêque d'Amiens, pour que précisément il y prenne part comme il se doit. « Le simple fidèle apprendra ainsi le droit qu'il a d'offrir l'adorable sacrifice avec le prêtre et par son ministère et à exercer la portion honorable que Jésus-Christ a bien voulu lui accorder dans son sacerdoce spirituel. » Déjà en 1680, dans *La meilleure manière d'entendre la messe*, Le Tourneux avait fait preuve d'un même réalisme liturgique : « L'oblation de cette divine hostie ne se fait pas par le prêtre seul, comme la consécration a été faite par lui seul. Il n'y a qu'à l'écouter lui-même. Après avoir dit avec Jésus-Christ : vous ferez ceci en mémoire de moi, il reprend la fonction de ministre du peuple et il dit au nom de tous :

unde et memores. Et afin qu'on ne s'imagine pas qu'il ne l'entend que pour lui, il ajoute : et avec votre peuple saint nous vous offrons. Voyez-vous... comme le peuple, qui n'a été que témoin de la consécration, laquelle n'appartient qu'au prêtre, rentre dans sa part qu'il doit avoir à tout le reste du sacrifice ? »

De quel droit ? En quoi consiste exactement cette participation ? Sur quelles bases distinguer le sacrifice sacerdotal et l'oblation rituelle ? Comment maintenir les deux notions essentielles à tout sacerdoce véritable : la médiation et le pouvoir sacrificateur ? Deux siècles de recherches suffiront à peine pour le préciser.

Notons simplement les points acquis : 1° L'École française du 17e siècle a fortement mis en valeur l'idée que le fidèle *offre* avec le prêtre, lequel seul *sacrifie*. 2° L'École romantique allemande, Möhler en tête, a insisté sur la qualité et le pouvoir spécial qui reviennent au fidèle de par son appartenance à l'Église; sur l'idée du corps dont l'action est présente dans chaque membre, tout comme chaque membre, dans chacune de ses activités spécifiques, engage en réalité le corps tout entier. 3° La théologie contemporaine, en éclairant la doctrine du caractère baptismal et des sacrements en général, a tout à la fois élargi le problème de la participation active par-delà la messe à toutes les célébrations liturgiques, et l'a précisée d'une façon remarquable encore que parfois contestable.

Le caractère sacramentel est une disposition et un signe. Il est aussi une consécration (idée chère à Tertullien, mais dont il conviendrait de déterminer le contenu) qui nous habilite à nous unir d'office à l'hommage que le Christ, en tant que Verbe incarné, rend à son Père, hommage dans lequel il assume toute la création. Ce qu'est la consécration hypostatique au sacerdoce du Christ, le caractère des sacrements l'est au nôtre. (Ceci n'est pas exempt d'équivoque.) C'est ce que saint Thomas déclare en disant que c'est une participation au sacerdoce du Christ (ce qui ne résout pas l'équivoque.)

Le caractère confère aussi le pouvoir de participer aux sacrements; il nous habilite au culte de l'Église. Il convient de distinguer les sacrements d'une part et de l'autre les cérémonies qui les entourent. Le sacrement est saint de la

sainteté même du Christ qui en est l'agent principal. Le sacrement est la localisation, *hic et nunc*, par-delà les temps et l'espace, d'une action salvifique accomplie par le Seigneur dans sa chair humaine; il est une « représentation réelle et agissante » des *acta et passa Christi in carne*, pour nous permettre d'être saisis par eux, de nous y conformer, d'y acquiescer. Ce qui entoure le sacrement est saint de la sainteté de ceux qui y collaborent. Le caractère sacramentel est, selon les cas, le pouvoir de reproduire, *in persona Christi*, l'action salvifique du Seigneur lui-même, ou bien, simplement, d'en bénéficier tout en collaborant à la réalisation sacramentelle de cette action salvifique. Il nous habilite donc à accomplir des actes visibles qui constituent l'hommage du corps du Christ à son Chef, tout en rehaussant la splendeur de l'hommage personnel du Christ à son Père.

C'est un pouvoir actif : être l'instrument du culte du Christ; soit qu'on considère ce culte dans ses manifestations proprement sacramentelles, soit qu'on le considère dans ses activités secondaires qui confèrent aux premières plus d'efficacité sanctifiante; qui en font, pour tout dire, des actes pleinement ecclésiaux. En *ce* sens précis, on peut parler d'une participation au sacerdoce du Christ. Par le baptême, parce que ce sacrement donne le pouvoir et confère la fonction d'agir en tant que membre du Christ dans l'exercice du sacerdoce de celui-ci. (Rappelons-nous que *Mediator Dei* définit ainsi la liturgie.) Par la prêtrise, évidemment, et d'une façon éminente. Par la confirmation enfin parce que, ici encore, la confession de foi chrétienne est faite quasi *ex officio*, au nom de l'Église et en tant que membre du Seigneur.

Pour arriver à ces précisions, il n'a pas fallu recourir aux textes classiques concernant le sacerdoce des fidèles. Les observations de Dom Botte, et les conclusions de Mgr Cerfaux (voir ci-après) démontrent que cela valait mieux, puisque aussi bien l'usage qu'on en fait généralement est discutable. Vous étonnerai-je en disant qu'en écoutant ces exposés positifs, certains auditeurs de la 16e semaine liturgique étaient tentés d'y voir une entreprise concertée pour démolir *leur* apostolat liturgique, bâti principalement sur ce fameux « sacerdoce des fidèles » ? Or les rapporteurs, authen-

tiques liturgistes, avaient travaillé chacun de son côté, sans s'être consultés au cours de leurs recherches. Ils s'étaient bornés à exposer objectivement et sans aucune arrière-pensée le résultat de celles-ci. Un des participants de la semaine les plus qualifiés en cette matière, M. J. Lebon, professeur de patrologie et d'histoire de la théologie au moyen âge à l'Université de Louvain, tint à marquer publiquement son accord parfait avec les conclusions de cette enquête. Si je me suis permis d'en décrire ici avec quelque détail les conclusions, c'est qu'elles demeurent toujours valables. Leur rappel n'est pas inutile, car depuis peu, certains auteurs reviennent à une exégèse contestable pour fonder le pouvoir cultuel des fidèles.

*
* *

2. A plusieurs reprises cette enquête avait fait appel aux textes bibliques. Il convenait donc d'étudier ces derniers selon les principes d'une saine exégèse. C'est à quoi s'appliqua, avec sa maîtrise habituelle, si respectueuse des nuances, M. le professeur Cerfaux dans : « *Regale sacerdotium* » que publia la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, 5-39[1]. Il constate que les deux formules : « nation sainte » et « peuple de prêtres », amalgamées par saint Pierre en une seule : « sacerdoce royal », avaient eu dès les origines saveur de métaphores. Elles attribuaient à tout un peuple des privilèges qui sont naturellement l'apanage d'une seule classe ou d'une seule caste. De sa nature, la formule était donc destinée à s'amalgamer aux thèmes de la spiritualisation du culte, sans pour autant supprimer les activités extérieures, rituelles de ce culte. Elle prit au surplus un sens nettement eschatologique. Lorsque le Nouveau Testament s'en empare, elle est chargée de tout le poids de son histoire. Toute son énergie dynamique aboutissait au culte spirituel. Il était dans la nature des choses que le déve-

1. Nous suivons le texte de cette étude tel qu'il a été repris dans *Recueil Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Mgr Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain, réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, t. II, pp. 283-315 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, vol. VI-VII), Gembloux, Duculot, 1954.

loppement du culte eucharistique de même que celui du sacerdoce ministériel se fissent sans son concours. Ce n'était pas là souligner, entre le culte spirituel intérieur et le culte eucharistique, je ne sais quel antagonisme inexistant pour la tradition chrétienne. La formule ne doit donc pas exprimer directement, ni premièrement, la participation des fidèles au culte eucharistique ou à la liturgie tout court. S'il importe de rappeler aux fidèles leur obligation de prendre part activement à la messe et au culte liturgique en général, on peut le faire autrement qu'en évoquant l'idée du sacerdoce universel. Au contraire, lorsqu'il s'agira de leur donner le sens de leur dignité de chrétiens, de l'honneur de leur baptême, et des obligations du « service » religieux auxquels ils sont appelés, notre formule sera merveilleusement à sa place pour des développements parénétiques. Si l'on veut intégrer la formule dans un ensemble liturgique, mieux vaut reprendre celui de la grande liturgie céleste de l'Apocalypse.

Encore un avertissement autorisé, dont il conviendrait de tenir compte et que, malheureusement, on a souvent ignoré.

*
* *

3. Dans une série d'articles suggestifs, Dom B. Capelle[2] avait exprimé de son côté des appréhensions justifiées. Il redoutait surtout qu'une confusion entre le moral et le religieux, introduite dans les réalités du culte, ne diminuât la distance infinie entre la transcendance unique de l'action propre du Christ et le nécessaire rôle de complément des activités liturgiques de l'Église et du fidèle.

Être un avec le Christ, en qualité de membre de son corps, ne comporte à aucun degré la communication de son sacerdoce. Il est seul médiateur et seul aussi il est *caput*

2. Dom B. Capelle, *Pour une meilleure intelligence de la messe. L'offertoire*, dans *Quest. lit. par.*, 17, 1932, 57-67; *Messe et sacerdoce*, *ibid.*, 171-180; *La Préface et le Canon*, *ibid.*, 19, 1934, 3-12; 63-72; 117-127; *Le chrétien offert avec le Christ*, *ibid.*, 299-314 et 20, 1935, 3-16; *Problèmes du sacerdoce des fidèles*, *ibid.*, 25, 1940, 81-93; 141-150; *Du sens de la messe* (*A propos d'ouvrages récents*), 26, 1942, 1-25; 69-78; *Quête et offertoire*, dans *La Maison-Dieu*, 24, 1950, 121-138; *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe*, dans *La messe et sa catéchèse* (« Lex Orandi », 7), Paris, Le Cerf, 1947, 154-179.

corporis. C'est à la messe surtout où se côtoient et se mêlent les deux sacerdoces — le « médiateur » dans son acte suprême, et « l'analogique » — que, paradoxalement, l'équivoque qui brouille toutes les valeurs paraît le plus à redouter. Le flottement se constate surtout dans le terme « offrir ». Offrir est l'acte du Christ, il est l'acte du prêtre ministériel, il est l'acte du fidèle. Similitude de gestes dont il est indispensable de discerner qu'elle couvre de son analogie des réalités très diverses.

Pour le faire, Dom Capelle recourt à un exemple classique : le sacrifice d'Iphigénie. Agamemnon *offre* sa fille au nom des Grecs et pour eux; Iphigénie *s'offre* elle-même; Calchas, le prêtre, *offre* la victime aux dieux. Or Calchas seul pose un geste sacerdotal. Médiateur, il présente à la divinité la victime offerte par son père et par les Grecs. Il est normal, mais non pas strictement requis, que ses dispositions intérieures de sainteté et de consentement correspondent pleinement à son geste de médiation sacerdotale. Il est normal aussi que du côté des *oblateurs*, Agamemnon et son peuple, pour la dignité humaine et spirituelle du sacrifice auquel ils consentent, leurs dispositions intérieures soient moralement adéquates à l'acte qu'ils posent. Mais cela ne change rien à la valeur proprement propitiatoire du rite sacrificiel accompli par le seul prêtre *sacrificateur*. La victime Iphigénie est offerte plutôt qu'elle n'offre. Mais une victime humaine ne sera tout à fait offerte que si elle s'offre. On n'entend pas par là le don général de soi-même à Dieu, mais l'oblation de soi comme victime.

Regardons maintenant le Calvaire et la messe. Le Christ y est non pas seulement le prêtre et la victime. Il est aussi l'oblateur, le *premier oblateur*. Si l'on ne distingue pas ce triple rôle, on risque de confondre oblateur et prêtre, et toutes les équivoques du sacerdoce des fidèles s'en suivront.

A la croix le Christ fut oblateur conjointement avec l'humanité dont il était l'authentique représentant. Cet acte d'oblation ne lui était pas exclusivement propre. Il ne le posait pas à titre personnel, mais au nom de tous, de l'Église et de chacun de nous. Il était *primogenitus in multis fratribus*. En ce sens donc le Christ sur la croix n'offrait pas seul : son oblation était aussi la nôtre. Aujourd'hui nous « actuons », selon notre pouvoir, l'oblation du Calvaire. Nos

actes d'offrandes viendront expliciter par une sorte de réalisation analytique, la synthèse initiale posée par le Sauveur sur la croix. Notre *offerimus* virtuel sur la croix appelle notre *offerimus* actuel à la messe. Nous sommes ramenés, de nouveau, à l'aspect ecclésiologique de la question.

Par contre le Christ est seul prêtre. Même chez lui, il ne faut pas confondre les deux rôles, encore qu'il les exerçât dans un seul et même acte. Il peut être périlleux de parler, à propos de notre collaboration à *l'oblation* du Christ, de l'exercice par nous du sacerdoce royal. Comme il n'est pas sans équivoque de fonder ce sacerdoce analogique sur le caractère baptismal. En tout cas, sur ce dernier point, les textes répondent par une abstention significative. Nulle part il n'est question que nous ayons « part à l'onction par laquelle le Christ fut fait grand prêtre pour l'éternité ».

L'oblation rituelle de la messe est symbole de la *devotio* de l'oblateur. Mais elle est plus immédiatement encore une action sacrificielle par laquelle est offerte une victime, au sens précis que ce terme prend dans la langue des sacrifices. Sur ce point, le sentiment de l'Église est clair. Cette victime ce n'est pas nous, mais le Christ seul. Le Canon de la messe ne parle que du pain et du vin transsubstantiés au Christ. Là, et uniquement là, se trouve pour l'Église la *res oblata*.

Appeler le prêtre victime, risque de créer une équivoque en transposant une réalité d'ordre moral dans l'ordre sacrificiel. Et quand il est question de cet indispensable don de soi, il importe encore de faire remarquer qu'il ne se situe pas sur le plan de la charité, mais sur celui de la religion. Le *sacrificium interius* doit correspondre au *sacrificium exterius;* il doit être un acte de religion *in signum debitae subjectionis et honoris*. Il n'ajoute donc rien au trésor que constitue le Christ, victime toujours agréée.

Toutefois, la solidarité qui unit en un seul corps le Christ et ses fidèles, la Tête et les membres, a pour conséquence qu'à la messe le corps tout entier offre la victime à Dieu. Le corps tout entier, en chacun de ses membres, anime ce geste des sentiments de parfaite donation d'obéissance et d'amour qui sont ceux de la Victime offerte. En ce sens tous sont offerts avec elle. Il n'empêche que l'acte d'immolation mystique, l'acte propitiatoire et salvifique a pour sujet le seul

Christ. C'est le Chef seul qui, s'étant fait victime, sauve le corps total. *Caput salvat, corpus salvatur.*

Cet acte est un acte rituel, un sacrifice visible, avec des oblateurs, un sacrificateur, et une victime. C'est le corps organisé de l'Église qui l'offre rituellement, de quoi dérivent les conséquences les plus graves pour la participation liturgique de tous à l'immolation mystique de l'Agneau.

L'offertoire prend ainsi tout son sens. Il n'est pas seulement la préparation de la consécration. Les verbes *offerimus*, *offero*, ne doivent s'entendre que de la consécration, dont l'offertoire exprime d'avance l'offrande sacrificielle. L'horizon de l'offertoire est donc celui de la messe entière.

Si Dom Capelle a cru nécessaire de faire ces mises au point, c'est que l'analyse d'une trentaine d'ouvrages récents sur la messe lui avait démontré avec quelle constance les mêmes équivoques reviennent sous des plumes totalement différentes.

*
* *

4. Dans les deux ouvrages indiqués ci-dessus, le P. Dabin excursionne méthodiquement à travers les Écritures et la Tradition, tant ancienne que moderne. La faiblesse d'une anthologie de ce genre est de ne pouvoir remettre chaque texte dans l'ambiance de son contexte moral, théologique ou spirituel. Autant son analyse des textes scripturaires, minutieuse et détaillée, est hautement instructive sur toutes les activités cultuelles et religieuses de l'Ancien Testament, autant ceux qu'il a rassemblés dans le second volume exigeraient chacun un traitement à part du même genre, avant qu'ils puissent entrer dans une synthèse valable. Il est malaisé maintenant d'y distinguer les plans. L'essai de définition et de thèse proposé par l'auteur manque singulièrement de la limpidité concise que doit avoir toute définition. Qu'on en juge plutôt sur le texte même du P. Dabin.

> En demeurant sur le seul terrain des données fournies par la Tradition, il ne paraît pas impossible d'extraire de la masse de celles-ci les éléments d'une définition du sacerdoce royal et prophétique des fidèles, et de formuler les positions *minima* d'une thèse susceptible, peut-être, de rallier quelques suffrages favorables.

En faisant abstraction du sens simplement métaphorique qui lui est universellement reconnu, le sacerdoce royal et prophétique des fidèles serait défini de la façon suivante :

1° Une participation fonctionnelle, à la fois individuelle et collective, principalement passive, et dans une certaine mesure, active, au triple office du Christ Roi, Prêtre et Prophète.

2° Inaugurée par l'incorporation baptismale au Christ en tant que Roi, Prêtre et Prophète.

3° Perfectionnée, éventuellement, par la réception du sacrement de confirmation.

4° Identifiée avec le caractère sacramentel imprimé dans l'âme du baptisé et du confirmé.

5° Extériorisée comme signe spéculatif par le rite public de la chrismation postbaptismale et manifestée comme signe pratique par la chrismation confirmatoire.

6° Habilitant à l'exercice de certains actes cultuels ou relatifs au culte, et cela à titre exclusif, soit pour les baptisés relativement aux non-baptisés, infidèles ou catéchumènes; soit pour les confirmés par rapport aux non-confirmés, simples baptisés.

7° Créant, corrélativement aux droits et prérogatives, un certain nombre d'obligations morales et religieuses.

8° Sans préjudice aucun des droits incommunicables afférents aux pouvoirs hiérarchiques d'ordre et de juridiction.

Malgré la fermeté des conclusions du volume sur le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints, on conviendra sans peine que cet essai de synthèse ne résout exactement rien, et surtout ne donne aucune précision quant à la participation des fidèles aux actes proprement liturgiques. Cela démontre la malléabilité d'une expression dont le sens originel a été indûment étendu à une réalité qu'elle n'était pas destinée à couvrir. Cela prouve également que Mgr Cerfaux avait mille fois raison de nous mettre en garde contre l'usage abusif de la formule biblique.

Je ne voudrais nullement déprécier les deux remarquables volumes du P. Dabin. Il était inévitable que l'auteur y mélangeât les genres. Des théologiens y voisinent avec des prédicateurs — de bonne et de moins bonne qualité —, lesquels y tiennent compagnie à des directeurs spirituels. On y trouve mêlés aux uns et aux autres des liturgistes de toute nuance, depuis des autorités telles que saint Léon jusqu'aux symbolistes les plus impénitents de l'époque carolingienne.

Or, ni le langage, ni les procédés de raisonnement, ni la rigueur des démonstrations ne sont de la même qualité dans chacun de ces genres. Il faudrait donc distinguer rigoureusement les plans : théologique, liturgique, spirituel, moral, parénétique. Je crois que, pour la question qui nous occupe, le recours à cette méthode est indispensable.

*
* *

5. D'autant plus que le trésor des témoignages est inépuisable et multiple la façon de les agencer pour les mettre en valeur. Le P. Lécuyer en a fourni un exemple des plus instructifs dans son article de *La Maison-Dieu*, n° 27 : « Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères. » Tout d'abord, cet essai enrichit considérablement le florilège du P. Dabin par des citations nouvelles. La plupart sont d'authentiques perles fines, recueillies chez les témoins les plus qualifiés de la catéchèse des Églises, tant en Orient qu'en Occident. De plus, nous sommes en présence ici d'une spiritualité de haute qualité, basée sur une théologie remarquable, dont la sève savoureuse est très proche de la vie liturgique de l'Église. Pour les lecteurs de *La Maison-Dieu*, il est superflu d'insister.

Saint Thomas met le sacerdoce des fidèles en relation avec les caractères du baptême et de la confirmation. On peut trouver certaines racines profondes de la synthèse thomiste dans la tradition ecclésiastique antérieure et en montrer l'admirable fidélité au sens de l'Église.

Impossible toutefois de parler du sacerdoce des fidèles sans en référer au sacerdoce du Christ. Le Christ a été consacré prêtre par la divinité se communiquant à son humanité. Mais, dans le Christ, il y a comme une sorte de progrès, comme une triple naissance : sa naissance terrestre par l'union hypostatique, sa naissance à la vie publique lors de son baptême, sa naissance à la gloire par sa mort et sa résurrection. C'est alors seulement qu'il est vraiment le grand prêtre parfait, accompli. (L'aspect eschatologique vers lequel nous orientait Mgr Cerfaux.) A la première et à la troisième de ces naissances nous avons part par le bap-

tême. Ce sacrement nous fait entrer dans un « sein spirituel », l'Église, épouse du Christ. Il nous fait participer également au mystère de la mort et de la résurrection de Jésus. Est-ce pour cette raison que, très tôt, on voit s'adjoindre au baptême une onction d'huile ?

Quels sont les pouvoirs sacerdotaux conférés aux baptisés ? Il s'agit de toute évidence d'un sacerdoce spirituel. Le sacerdoce des fidèles n'est pas le sacerdoce du Christ. Il n'y a qu'un grand prêtre, un pontife, un seul sacrificateur, comme il n'y a qu'un sacrifice. Mais dans son sacrifice, le Christ n'a pas seulement offert son corps individuel, immolé et glorifié, mais tout le corps mystique dont il est le Chef. Il récapitule le monde entier qu'il conduit à l'incorruptibilité. Le baptisé est appelé à l'y aider : « *Implendum est opere quod celebratum est sacramento.* » Et : « *Homo Dei nomini consecratus et Deo votus, in quantum moritur mundo ut Deo vivat, sacrificium est.* » Bref, c'est par toute sa vie morale, par toute sa perfection chrétienne que le baptisé accomplit le « sacrifice spirituel » exigé de lui. Cela n'aurait aucune valeur de sacrifice vrai, si le Christ en personne ne se chargeait de l'offrir à Dieu. Il nous concède sa grâce; mais il accomplit aussi lui-même l'offrande de nous-même à Dieu. L'offrande sacerdotale au Père consiste à lui amener les hommes par le don de la vie divine; à les donner à Dieu en leur donnant Dieu.

Il s'agit en second lieu d'un sacerdoce royal. Les deux termes sont toujours unis dans les écrits du Nouveau Testament sans qu'on puisse affirmer autre chose que la simple juxtaposition de ces deux pouvoirs : sacerdoce et royauté, mais non pas sacerdoce royal. Il semble cependant que les documents de la tradition et la réflexion théologique permettent d'aller plus loin, et d'affirmer que le caractère royal des baptisés est une caractéristique essentielle de leur qualité sacerdotale. La royauté du Christ a pour fonction d'unir les siens, de les libérer des puissances adverses et de les conduire vers leur fin décisive après avoir pris possession lui-même de son royaume éternel. L'homme partage avec lui ce rôle. Ceci ne dépasse guère le plan de la vie chrétienne en général.

Le sacerdoce des fidèles et les sacrements ? Le sacerdoce du Christ est visiblement contenu dans des signes sensibles,

des « images ». Le sacrifice du Christ est présent dans l'Église, elle-même le grand sacrement du Verbe incarné. De même que notre sacrifice personnel n'est agréable à Dieu qu'uni à celui du Christ, de même ne sera-t-il acceptable par Dieu s'il n'a été assumé dans celui de l'Église. Car l'Église seule continue sur terre l'œuvre sacerdotale de Jésus. Le sacrifice du Christ est perpétué sur terre. Offert une fois par le Seigneur, il est offert chaque jour à nouveau par l'Église. L'eucharistie est le signe efficace du sacrifice unique exprimant la mort et le retour au Père de l'Homme-Dieu et, en lui, du corps dont il est le Chef. Elle opère au cours des temps cette unité qu'elle signifie et qui ne se fait que par elle. Découlant de l'eucharistie, les autres sacrements auront eux aussi le même but : unir de plus en plus à Dieu les membres de l'Église en les unissant au sacrifice du Christ. Constatons combien, une fois de plus, l'aspect ecclésiologique occupe le premier plan.

Entre la naissance du sein de Marie et sa naissance glorieuse au ciel, se place pour le Christ une naissance à la vie publique. Elle a eu lieu lors de son baptême. Il y a comme une nouvelle onction de l'Esprit, précédée d'une ablution rituelle et inaugurant sa vie publique de Messie de Dieu. Les Pères expliquent la confirmation en se référant à cet événement de la vie du Seigneur. Ils voient volontiers dans les obligations qu'impose ce sacrement au chrétien, « comme » des obligations sacerdotales. Les derniers documents du magistère de l'Église semblent volontiers insister sur cet aspect des choses.

On voit ici que le sacerdoce spirituel et royal touche à des réalités fondamentales de l'*esse* chrétien, et avec quelle liberté les Pères les plus autorisés ont recours aux textes scripturaires pour rendre ces réalités plus accessibles à l'entendement de leurs ouailles. Ils mélangent fréquemment, et sans toujours s'en douter, le moral et le religieux, le cultuel et la parénèse. Mais tout ceci n'a pas souvent un rapport direct avec la participation des baptisés au culte, ni avec « leurs droits dans l'assemblée liturgique ». En quoi, les Pères demeurent fidèles au contenu objectif des textes bibliques.

*
* *

6. Il fallait la fresque prestigieuse, brossée avec une somptuosité aussi ferme que nuancée par le P. Congar, dans les pages 159 à 313 de ses *Jalons pour une théologie du laïcat* pour voir comment tout cela s'intègre dans une théologie qui se veut délibérément ecclésiologique.

En voici quelques aspects que le P. Congar, à la fin de son ouvrage, s'est chargé lui-même de synthétiser.

A) Le sacerdoce des fidèles est spirituel. Selon l'Écriture et selon la Tradition il n'est pas à définir par une compétence sacramentelle et liturgique. Mais les Pères et la liturgie ont développé l'aspect de son rattachement à une consécration baptismale; la scolastique insistant, pour ce faire, sur les effets du caractère.

B) Le sacerdoce véritable comporte une âme, une matière et un rite de sacralisation. Il n'est pas à définir par la notion de médiateur mais par celle de sacrifice.

C) Le sacerdoce de l'Église s'articule à celui de Jésus-Christ. Le Christ, dans le ciel, est l'Alpha et l'Oméga du rapport des hommes à Dieu. Le régime sacramentel est le lien entre l'Alpha que le Christ est seul pour nous, et l'Oméga que nous devons être avec lui. Dans l'entre-deux qui est le temps de l'Église, ce régime fait que, par son Esprit et par ses sacrements, le Christ est notre voie et notre moyen. Les sacrements rendent présent et actif dans le temps et l'espace l'acte rédempteur unique, de valeur éternelle, accompli une fois pour toutes, pour que le Christ soit notre voie.

Cette vue des choses oriente vers une triple qualité sacerdotale dans l'Église : un sacerdoce tout spirituel, celui de la vie sainte; un sacerdoce baptismal qui est relatif à l'ordre des moyens sacramentaux de culte et de communion; un sacerdoce hiérarchique ou sacerdoce ministériel. On peut aussi dire qu'il y a un sacerdoce de grâce et un sacerdoce sacramentel : celui des caractères, dont les uns habilitent pour donner, célébrer; les autres pour recevoir, participer.

Le régime hiérarchique est lié au régime d'extériorité qui est celui de l'entre-deux ou du temps de l'Église. Il a pour fonction et pour sens d'unir au Christ historique. Celui des *acta et passa in carne*, duquel l'Église vit. Le contenu et l'objet du sacerdoce chrétien ne sont pas seulement l'offrande sacramentelle du sacrifice eucharistique, mais le sacrifice spirituel des hommes que le ministère de l'Évangile amène à s'offrir ainsi. En cela seulement, le sacerdoce apostolique procure la « vérité », c'est-à-dire la plénitude de sa fonction, relative à la Pâque du Seigneur. Seul le prêtre hiérarchique et même plutôt l'évêque peut constituer tout le *sacramentum* ecclésial.

D) La part du laïc dans la fonction sacerdotale de l'Église se situe :

I. Sur le plan spirituel par toute sa vie morale comme vie consacrée : par l'aspect de mortification et l'offrande de son corps jusque et dans la mort; par les actes et la responsabilité de chacun selon son état de vie où tous portent la responsabilité du monde entier : les pères et mères de famille par leur mariage comme vie consacrée et leur foyer comme cellule de l'Église; par le sacerdoce de la sainteté dans les états de vie consacrée; par la confession de la foi en vertu de la consécration reçue à la confirmation.

II. Sur le plan sacramentel. Dans la liturgie, culte public de l'Église, il faut distinguer un culte *d'en-haut* qui est celui de Jésus-Christ sacramentellement célébré par son corps et où le prêtre est le ministre de Jésus-Christ; un culte *d'en-bas* où le prêtre est le ministre de l'Église. Selon des modalités très diverses, le fidèle participe au culte eucharistique et plus précisément à l'offrande du sacrifice. Il participe au sacrifice de l'Église en tant qu'elle offre le Christ et qu'elle offre son propre corps.

Le Christ seul est *auctor* de tout le culte chrétien. A la messe il est le seul célébrant. Mais il s'adjoint des célébrants sacramentels. En tant que « recommencement » sacramentel du sacrifice du Christ, le sacrifice de la messe est effectué par les seuls ministres hiérarchiques. Eux seuls « consacrent ».

Mais la messe n'est pas seulement le sacrifice du Christ

en tant qu'offert par le Christ lui-même. Elle est aussi le sacrifice de l'Église : *a*) en tant que sacrifice du Christ offert par l'Église, et *b*) en tant que l'Église y offre son propre sacrifice.

a) *Ab* Ecclesia *per* sacerdotes. Le Christ s'offre *sacerdotum ministerio*. Or cette oblation au sens restreint, les chrétiens y prennent part à leur manière parce qu'ils offrent le sacrement *par* les mains du prêtre et parce qu'ils l'offrent *avec* lui.

b) L'Église offre son propre sacrifice dans et par celui du Christ. Il n'y a d'actualisation du sacrifice du Christ que par insertion dans un rite d'Église. Elle offre le pain et le vin, prémices de la création, symboles de son sacrifice spirituel, et « espèces » sacramentelles du sacrifice du Christ : « ut *fiat* corpus et sanguis » de notre Seigneur Jésus-Christ. Le prêtre célèbre *in persona Christi* et comme ministre de l'Église. L'eucharistie est le sacrement du sacrifice du Christ qui inclut celui de tout le corps.

Or, à l'un comme à l'autre de ces deux aspects, le fidèle a sa part. Au premier : quand le prêtre a posé la victime sur l'autel et l'offre au Père, les fidèles l'offrent aussi. Par leurs prêtres et dans leurs prêtres, sans doute; mais la consécration met en cause quelque chose de la part du peuple de Dieu lui-même. Elle s'opère au sein de l'Église, elle est conditionnée par la foi et l'unité de l'Église qui y est engagée tout entière. Toute la tradition a vu la consécration eucharistique et toutes les consécrations liturgiques comme opérées par la grâce de Dieu ou le Saint-Esprit à la prière du peuple chrétien. Le peuple fait *voto* ce que le prêtre fait *mysterio*. Cette foi et cette prière ont leur expression liturgique : gestes, attitudes, prières, réponses à la prière du prêtre, dialogue qui ouvre l'*eucharistia*, baiser de paix, *amen* multipliés.

L'ecclésiologie ancienne considère l'Église comme unité ou communauté des fidèles. La validité des sacrements est conditionnée par cette unité et cette communion. Le consentement actif du peuple chrétien est un élément indispensable de la célébration. *Mediator Dei* maintient ce thème du consentement comme une loi de structure : d'un côté communication hiérarchique, de l'autre consentement communautaire.

Quant au second aspect, les fidèles offrent aussi le sacrifice de l'Église en offrant les oblats et en s'offrant eux-mêmes.

Le pain et le vin, prémices de la création, deviennent le corps et le sang du Christ : *fiat*, *transeant*, etc., du Canon et des Secrètes. Quand, par la consécration des saints dons, la demande est réalisée, la liturgie considère que le sacrifice des fidèles est agréé; elle ne voit plus que le sacrement. Le programme de l'institution eucharistique est accompli. Sous un signe unique, en une unique célébration sacramentelle, se fait un unique sacrifice, celui du Christ et de son corps, du chef et de ses membres. Ce qui sur la croix était pleinement actué quant au chef, s'actue jour par jour, assemblée par assemblée pour les membres. Aussi le terme *offerimus* a comme objet tantôt les *oblata*, tantôt la victime.

Les fidèles s'offrent eux-mêmes en accomplissement de leur immolation spirituelle. Par quoi leur sacerdoce spirituel-réel se joint à leur sacerdoce baptismal, grâce auquel tous offrent liturgiquement le sacrifice de Jésus-Christ.

Finalement donc les fidèles participent à l'oblation eucharistique : en offrant le sacrement du Christ, en offrant avec lui le sacrifice de l'Église, en consentant profondément à l'opération sacrée, en offrant eux-mêmes les prémices de la création, en s'offrant eux-mêmes, et enfin en s'unissant à la Victime en laquelle toutes les victimes sont sanctifiées et agréées. Tout cela dans une unité de foi et de prière, dans l'*unitas ecclesiastica*.

L'eucharistie et la liturgie unissent ainsi les différents titres du sacerdoce dans le sacerdoce souverain du Christ. A commencer par le sacrifice de louange de la création, sacerdoce naturel, lequel est assumé par notre sacerdoce spirituel intérieur, lequel est repris dans notre sacerdoce baptismal, lequel à son tour nous habilite à participer au culte institué par Jésus-Christ dans son Église, comme acte suprême d'hommage à son Père et comme moyen de tout unir en lui. Pour la pleine réalisation ou l'actualisation de ce sacerdoce du Christ qui domine tous les autres et est unique en son genre, il y a le sacerdoce ministériel ou hiérarchique.

Ce sacerdoce des fidèles est de l'ordre de la vie, non structurant pour l'Église comme institution de salut. Il ouvre cependant des possibilités pour les laïcs dans l'ordre des

sacrements à donner : baptême, mariage, confession aux laïcs, service de l'autel. Sans doute faut-il envisager la question du diaconat des laïcs dans la même perspective.

*
* *

Pour que cet exposé historique soit complet, il faudrait y ajouter, avant de passer à la partie pastorale, deux autres jalons : l'apport des théories de Dom Casel et les positions doctrinales des deux encycliques *Mystici corporis* et *Mediator Dei*. De peur d'allonger indûment ce rapport, je passe immédiatement aux considérations pratiques, à la partie pastorale de cette étude.

II

Tout d'abord deux remarques préliminaires en guise de conclusion aux réflexions de la première partie.

1. Il n'existe pas de conception unitaire au sujet du sacerdoce des fidèles, ni sur les bases doctrinales de la participation des fidèles au culte, ni sur les rapports entre ces deux réalités. Est-ce à dire que l'arbitraire peut régner dans cette matière ? L'exposé qui précède aura au moins montré combien le problème est délicat et nuancé; avec quelles précautions il convient de se prémunir contre ce que j'appellerais : les dérapages théologiques. Il reste donc aux théologiens une tâche à remplir de première importance. Je dis ceci non pour freiner le zèle des pasteurs, mais pour stimuler l'ardeur des hommes de doctrine, chargés dans l'Église de fournir une information de qualité aux hommes de l'apostolat, afin que ces derniers puissent se donner en toute sérénité à leur mission, soutenus par tout ce que l'Église possède de charismes de vérité, de prophétie et de doctrine.

2. Aux théologiens il manque un élément important que les liturgistes peuvent et doivent leur fournir : le témoignage de l'Église dans l'exercice même de son culte. Ce qu'elle dit, ce qu'elle fait en exerçant le sacerdoce du Christ dont le culte est la manifestation essentielle. Ce travail n'est pas facile. Il nous manque quelques linguistes du latin

liturgique. Dom Botte et Mlle Morhmann devraient faire école. Ce travail préliminaire s'avère de plus en plus indispensable pour l'élaboration d'une bonne théologie liturgique et pour garantir l'authenticité des initiatives de la pastorale liturgique.

Il suffit de prendre dans la *Concordance du Sacramentaire léonien* dressée par Dom Bruylants quelques mots-souches tels que : *fideles, firmare, fragilitas, proficere, oblatio, hostia, reddere, deferre, dona, sacrificium*, etc., pour constater que chacun de ces termes revêt des nuances très diverses selon qu'ils ont pour sujet le Christ, l'Église, le célébrant ou les fidèles[3]. Des spécialistes devraient donc établir le sens, la portée et les nuances exactes des termes sacrificiels les plus usités et dégager leur signification théologique ou, le cas échéant, leur orientation pastorale.

*
* *

Voici, pour finir, quelques suggestions, autour desquelles un débat pourrait s'instituer. Elles sont empruntées aux conclusions d'un travail collectif en cours sur le thème : « Le laïc dans la liturgie » de mes étudiants à l'Institut supérieur des Sciences religieuses à l'Université de Louvain.

a) Le premier droit du baptisé à considérer n'est pas tellement, semble-t-il, son droit *dans* l'assemblée, mais *son droit à l'assemblée*, et, bien entendu, à une assemblée authentique et vivante. N'est-ce pas là qu'il doit faire l'expérience de son appartenance au peuple de Dieu, d'être membre de l'Église ? N'est-ce pas là, qu'en aidant à « constituer » lui-même cette assemblée il doit faire l'expérience du mystère du prochain ? Il a le droit d'y trouver tout ce qui est nécessaire à l'épanouissement de sa vie surnaturelle, puisque, en sa qualité de laïc engagé dans un travail professionnel absorbant, il n'a guère l'occasion de chercher cet épanouissement en dehors de sa participation à l'assemblée liturgi-

3. Voir les essais de A. Kolping, *Der aktive Anteil der Glaübigen an der Darstellung des eucharistischen Opfer. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärung*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1949-1950; et B. Durst, *Wie sind die Glaübigen an der Feier der hl. Messe beteiligt ?* dans *Bened. Monatschr.*, 1949-1950.

que. Il a le droit donc d'y trouver tout ce qui est indispensable pour sanctifier, sacraliser son existence quotidienne. Il devrait y faire et refaire sans cesse l'expérience personnelle de l'amour que Dieu lui porte, d'un Dieu qui l'appelle, qui l'a choisi et qui le reçoit chez lui. Il a le droit d'y découvrir dans la célébration des sacrements tout le mystère de l'*agapè* divine se traduisant dans une réelle fraternité chrétienne; tous les *mandata* du Seigneur aussi, c'est-à-dire la fine pointe de son enseignement, ce par quoi le fidèle sait qu'il « plaira à Dieu » au lieu de simplement s'acquitter d'une série d'obligations envers lui. « J'appartiens, notait un père de famille, à ces huit ou neuf dixièmes des baptisés lesquels regardent avec une envie régulièrement frustrée vers les soupentes de la vie spirituelle : méditation, lecture pieuse, récollection, retraite, etc., comme vers un article de luxe réservé au dixième restant. Pour nous, les assemblées liturgiques et notre participation à ce que l'Église y pratique, représente, dans l'ordre des moyens, un maximum quantitatif, et devraient être, qualitativement, un sommet d'authentique sainteté chrétienne. »

Chaque assemblée doit être une Pâque, un passage du Seigneur au milieu des siens, afin de les « ré-unir », de reconstituer par sa présence et autour d'elle le peuple de Dieu épars, pour le nourrir substantiellement de sa Parole et de son Corps. Elle doit être une fête, une « célébration » selon toutes les dimensions de ce terme. Un *itaque epulemur*, selon la résonance proprement lucanienne de cette citation que saint Paul, dans l'épître de la messe de Pâques, emprunte à la parabole du Père miséricordieux. Elle doit nous mettre en mesure, sinon en demeure, de fêter la joie du Pasteur qui retrouve ses brebis, ainsi que la joie des brebis retrouvées par le Pasteur, amoureux d'elles.

Le baptisé, semble-t-il, a un droit strict à des célébrations authentiques : bien structurées, avec une répartition convenable des rôles : prières, chants, invitations et réponses, attitudes et démarches; avec, successivement, quand il s'agit d'une assemblée eucharistique : sa co-oblation, sa co-offrande et sa communion. A cette triple participation, il sera préparé par une catéchèse intelligible et de qualité laquelle, partant de la Bible, l'amènera à une véritable « eucharistie ». J'entends par là, selon la technique propre

aux anciennes préfaces consécratoires, un état d'émerveillement, d'admiration devant une série de *magnalia Dei* que le célébrant aura évoqués devant lui et d'où jaillit spontanément une « action de grâces » (au sens de : « magnifier Dieu »), une jubilation pour cette « re-connaissance » de Dieu et de son économie de salut. N'est-ce pas cette action de grâces commune qui constitue un des liens efficaces entre les membres de l'assemblée et qui les met dans le climat nécessaire pour que la communion sacramentelle obtienne toute son efficience unificatrice? N'est-ce pas dans cette action de grâces que l'assemblée atteint un sommet qui sera suivi normalement d'une « bénédiction » : communion sacramentelle s'il s'agit de la messe, non sacramentelle et simplement sacerdotale quand il s'agit d'autres assemblées liturgiques?

Nous ne devons pas avoir peur d'insister : le baptisé a un droit strict à *cette* assemblée, tenue selon les règles constitutives dont l'énoncé se trouve formulé déjà dans les prescriptions par lesquelles Dieu lui-même a ordonné les assemblées du peuple d'Israël. Les « vestales de la liturgie » se rendraient coupables d'un manquement caractérisé à leur probité professionnelle (à leur sacerdoce ministériel) à partir du moment où faiblit leur effort pour obtenir que nos synaxes soient en toute vérité des « assemblées », et non plus des réunions d'inconnus anonymes ou d'une masse amorphe.

b) Le baptisé est un « fidèle », c'est-à-dire qu'il vit dans une perspective de foi. Il *reçoit* la foi de l'Église, il la reçoit de son assemblée (Cf. Dom B. Botte, *Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne*, Q.L.P., 34, 1953, 115-126). Mais ne la donne-t-il pas non plus? Ne doit-il pas la transmettre lui-même dans l'assemblée? Chaque fois qu'il assiste à un baptême, ne doit-il pas se sentir honoré de pouvoir transmettre la foi reçue de l'assemblée, de devenir d'une certaine manière, lui aussi, un « dispensateur des mystères de Dieu »? *Quid petis ab ecclesia Dei*? S'il s'agit là de la grande Église, ne s'agit-il pas également de l'assemblée locale, dont à ce moment il fait partie, du groupe précis des appelés parmi lesquels Dieu a daigné le ranger et qui agissent de concert, sous la présidence de leur pasteur? Il a l'honneur et le droit de donner la foi.

L'initiation chrétienne ancienne en livre un frappant exemple. C'était aux laïcs à présenter le candidat et à se porter garant pour lui. C'est à eux également, conjointement au clergé, si l'Église leur en reconnaît la compétence, de l'instruire sous la haute surveillance de l'évêque. Ils prient pour lui; ils tracent sur lui des signations; font des impositions des mains, voire des exorcismes. Après cela viendra le diacre qui descend dans la piscine avec le catéchumène. Quand le candidat en remonte, un prêtre commence à l'oindre avec l'huile sainte; enfin l'évêque lui impose les mains et le confirme, après quoi le baptisé sera reçu dans l'assemblée des frères et y prendra part au banquet eucharistique. Tout cela est « collégial », ecclésial! En d'autres termes l'assemblée comme telle y est activement impliquée.

Si des circonstances particulières amènent le laïc à administrer le baptême, il dispense la grâce. Par le caractère baptismal que reçoit le nouveau baptisé, ne lui aura-t-il pas communiqué un pouvoir cultuel, ne l'aura-t-il pas habilité à participer désormais, lui aussi, à la liturgie du Christ prêtre ?

Deux considérations s'imposent ici au sujet du double sens que semble avoir dans ce contexte le mot *fides*. Sans doute, il s'agit premièrement de la foi théologale, pur don de Dieu. Mais ce don, c'est en Église que Dieu l'accorde et le fidèle y est donc pour quelque chose. Mais il s'agit peut-être aussi, deuxièmement, d'une certaine optique, d'une conception particulière de la vie, disons d'une mystique dont précisément l'assemblée, et en elle chacun de ses membrs, présente une réalisation concrète, un témoignage vécu. Nous sommes une fois de plus en présence d'une réalité ecclésiologique, de l'Église considérée comme la prolongation du peuple de Dieu, comme le signe efficace de sa présence agissante dans le monde.

Cette prière des fidèles semble destinée à créer un halo surnaturel autour des actes sacramentels proprement dits. Toute l'Église concourt à effectuer ceux-ci. L'épiclèse, si fréquente anciennement, n'était-elle pas une prière des fidèles implorant le Saint-Esprit de venir « faire le sacrement » ? Cette prière et les gestes qui l'accompagnent ont donc une valeur ecclésiologique et liturgique caractérisée. Toute consécration — au sens large de ce terme — s'opère dans le sein

de l'Église; elle est conditionnée par la foi et l'unité de l'Église; l'*ecclesiastica unitas* de saint Thomas; la *plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex inhaerens* de saint Cyprien; le « plérôme sacerdotal de l'évêque », comme saint Jean Chrysostome appelle les fidèles[4].

On en trouverait une autre illustration dans l'usage des litanies de tous les saints par lesquelles sont introduites les grandes ordinations et les dédicaces. Sont-elles autre chose, ces litanies, qu'un concours actif de tous les membres de l'*ecclesia* en qualité d'agents; concours secondaire sans doute mais normalement nécessaire, soit au pardon à obtenir, soit à la grâce à impartir.

Quant à l'*oratio fidelium*, au sens technique du mot, elle n'est pas la prière des fidèles comme tels, chacun ayant l'occasion de proposer son intention particulière, mais bien plutôt une prière faite en commun sous la conduite du prêtre célébrant, ou de son assistant, dans une perspective de foi; en d'autres termes, elle est conditionnée par les besoins de l'assemblée. Chaque fidèle s'insère personnellement dans l'effort fait par l'assemblée pour obtenir que Dieu veuille répartir les fruits du sacrifice selon une échelle de valeurs déterminée, pour le plus grand bien de la communauté. C'est une manière de se conformer, sur le plan surnaturel, à la gratuité de l'*agapè* divine; de coopérer au mouvement par lequel, partant de Dieu, cette *agapè* va atteindre, à la demande de l'assemblée, les catégories de ses membres indiquées par les intentions successives de sa prière.

c) Il est presque superflu de signaler le rôle sacramentel du laïc dans la célébration de son mariage et les devoirs d'état qui en déroulent. Dans cette célébration *in facie ecclesiae*, son rôle est déterminant.

d) Selon les rubriques du Rituel romain, le laïc peut présider des assemblées de prière. Voyez la *Visitatio et cura infirmorum*. Si le *parochus* est empêché de faire en personne cette visite, il doit en charger *laicos homines pios et christiana caritate praeditos*. Normalement pareille visite comporte : catéchèse, exhortation, prières, lecture de l'évan-

4. Il ne serait pas sans intérêt d'étudier dans cette perspective l'usage du calice ou de la communion sous les deux espèces, et d'établir avec précision quand et pour quelles raisons cet usage fut abandonné.

gile, aspersion, voire une bénédiction. La cas échéant, lui ou le malade peut composer lui-même cette liturgie : « *Qui sequuntur psalmi et Evangelia cum precibus pro tempore etiam opportunitate, et aegrotantium pio desiderio, sacerdotis arbitrio dici poterunt.* » Naguère encore, M. Chavasse nous a appris qu'Innocent I^er^ enseigna à Decentius que le laïc peut donner, en cas de nécessité, l'onction des infirmes, tout comme il pouvait, de ce temps-là, *ministrare communionem.* Ceci, nous l'avons revu très récemment.

c) Les laïcs ne peuvent-ils pas empêcher qu'un candidat jugé par eux indigne ou non idoine soit admis aux ordinations ? Avant de procéder à l'ordination, l'évêque lui-même ne requiert-il pas le concours de leur prière. « *Commune votum, communis oratio prosequatur ut hi totius Ecclesiae prece, qui ad diaconatus ministerium praeparantur, leviticae benedictionis ordine clarescant.* »

On reparle depuis quelque temps des diacres laïcs. Ne peut-on pas établir un certain parallélisme entre le diaconat et le sacrement de confirmation ? L'évêque seul impose les mains au diacre — la collégialité sacerdotale, si régulièrement observée dans la collation des ordres, ne joue donc pas ici. Le Pontifical explique : « *Quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecrantur.* » Et ils le sont avec la formule tant discutée à propos de la confirmation : « *Accipe Spiritum Sanctum ad robur* et *ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini. Emitte in eos, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae muncre roborentur.* »

Quoi qu'il en soit, un appel semblable est fait à la prière de toute l'assemblée dans les ordinations au sous-diaconat, à la prêtrise, et dans la consécration épiscopale[5].

5. Pour le sous-diaconat : « Versus ad populum. » Oremus Deum ac Dominum nostrum ut super hos servos suos, quos ad subdiaconatus officium vocare dignatus est, infundat benedictionem suam et gratiam...

Pour les prêtres : Neque enim fuit frustra institutum... consulatur etiam populus... cui assensum praebuerit ordinando. Oremus fratres carissimi... ut caelestia dona multiplicet... super hos famulos suos benedictionem sancti Spiritus et gratiae sacerdotalis effunde virtutem...

Pour l'évêque : Oremus fratres carissimi, ut huic electo *utilitati Ecclesiae* providens benignitas omnipotentis Dei gratiae suae tribuat largitatem. *Amen.*

Ainsi apparaît la grande utilité pastorale des ordinations faites dans les églises décanales ou paroissiales, avec l'assistance d'un public plus large que les seules familles des candidats. Tous les assistants sont : témoins, garants, orants, oblateurs. Sans parler du renouvellement de la foi qu'ils en retireraient pour eux-mêmes, c'est ce que la catéchèse ou le commentaire de la cérémonie devrait leur faire comprendre.

Ce serait ici le lieu de souligner le fait qu'anciennement les « ordres mineurs » étaient souvent des professions à vie, et nullement des étapes vers le sacerdoce. Il s'agissait des *officia*, indispensables pour la tenue normale des assemblées; comme tels ils pouvaient être remplis par des laïcs, mandatés par l'évêque. Le Concile de Trente considère encore comme « normale » la présence dans chaque paroisse de tous les échelons de ce personnel « consacré » et ne conçoit pas une liturgie solennelle sans leur concours.

f) Le Pontifical contient dans sa première partie les rites de la consécration des vierges, de la bénédiction et du couronnement d'un roi, de la bénédiction du soldat. Ces textes seraient à étudier de près sous l'angle des droits du baptisé dans l'assemblée cultuelle. Mais les raisons d'ordre divers qui ont poussé la société religieuse du moyen âge à ritualiser ces activités laïques (et non pas tant profanes) posent plus de problèmes qu'il n'est possible d'en résoudre dans une session. Il est manifeste, toutefois, que la prière et la foi de l'assemblée, des fidèles donc en dernière analyse, leur confèrent une signification et une portée proprement religieuses [6].

g) Le pouvoir de remettre les péchés a été reconnu aux laïcs pendant le moyen âge. La thèse du R. P. Teetaert [7] invite à étudier de très près les différentes formules d'abso-

6. Il y est question de « bénédiction », de « consécration » et d' « onction ». Il y a des promesses faites devant l'assemblée des fidèles et ratifiées par elle. Il y a une préface et une installation associant très intimement le pouvoir sacerdotal et l'autorité laïque; il y a la bénédiction et la remise des insignes distinctifs de la fonction. Tout cela inséré dans une célébration liturgique construite sur le schéma des grandes consécrations.

7. A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscripta, series II, tomus 17). Wetteren, J. de Meester et Fils, Paris, Gabalda, 1926.

lution en usage, leur utilisation par des laïcs (abbés, abbesses, etc.), ainsi que la morphologie générale du sacrement de pénitence. Très spécialement la double cérémonie de l'Expulsion des Pénitents et de leur Réconciliation au début et à la fin du Carême. Le moins qu'on puisse dire est que l'aveu des fautes, en vue de l'absolution, pouvait être reçu par un laïc. L'*unitas ecclesiastica*, déjà à l'œuvre dans le *Confiteor*, est encore mise à contribution dans les prières finales après l'absolution : *Passio Domini nostri*, etc. Ceci n'est pas sans conséquences du point de vue de la pastorale[8].

***

Cette série d'exemples, empruntés à la vie liturgique de l'Église illustrent deux faits, sur lesquels les théologiens nous doivent des indications plus précises :

1° La transmission de la vie chrétienne se fait *dans* et *par* le corps ecclésial selon des modalités qu'il reste à définir. A tout le moins le corps ecclésial y est activement intéressé. Au point de vue des droits du baptisé, ceci n'est pas sans importance et peut avoir des conséquences pastorales sérieuses.

2° Un sacrement fait partie des *acta et passa Christi in carne*. Sa réalisation rituelle est le fruit d'une intervention active de tout le corps ecclésial. L'administration d'un sacrement pourrait donc se faire par paliers successifs, qui préparent et amènent le geste sacramentel proprement dit, mais qui en garantissent aussi l'efficacité : du côté du bénéficiaire par son assentiment plus profond et sincère; de l'autre par l'unité de foi et de prière des fidèles assemblés, de l'*ecclesiastica unitas*. Ceci ne correspond pas tout à fait à notre conception plutôt « scientifique » des sacrements qui, de préférence, les voit effectués dans un moment indivisible, quasi atomisé!

En envisageant les sacrements sous cet angle, on voit toute l'importance de leur célébration *communautaire*, de la restauration par exemple du catéchuménat; d'une *cura infirmorum* à partir de l'autel et de la messe, d'où la commu-

8. Cf. P. Charles, *Doctrine et pastorale de la Pénitence*, dans *Nouvelle revue théologique*, 75, 1953, 449-470; et P. Anciaux, *Le sacrement de la Pénitence*, 2e édit., Louvain, Nauwelaerts, 1960.

nauté de culte porte à un de ses membres absents le fruit de son assemblée et va refaire, autour du lit du malade, une véritable célébration. Bien entendu, il faudra utiliser ici avec une grande souplesse les textes et les rubriques du Rituel et distinguer soigneusement ce qui dans ces chapitres de notre Rituel est liturgie monastique et liturgie paroissiale. A partir de ces considérations, vous n'aurez aucune peine à trouver encore bien d'autres applications pastorales.

Une réflexion plus générale pourra servir de conclusion à ce *status quaestionis* dont je sens tout ce qui lui manque pour être complet.

L'Église, notamment, est la continuation du peuple de Dieu. Or, sous l'ancienne Loi, ce peuple était le « sacrement » de la présence agissante de Dieu dans le monde. En tant que prophétique ce peuple était le dépositaire de la vérité de Dieu; peuple royal, il exerçait l'autorité et le gouvernement de Dieu; peuple sacerdotal, il était le dépositaire de la sainteté de son Dieu. Ces valeurs transcendantes étaient engagées dans l'existence de ce peuple qui était une théocratie. Mais chaque Juif, par son appartenance à ce peuple choisi, était tenu personnellement à être le témoin sincère de cette vérité, de cette justice, de cette sainteté de Dieu. « *Ideo dispersi vos inter gentes ut cognoscant... nomen meum tota die blasphematur.* »

Il en va de même de l'Église, et la situation de l'assemblée chrétienne est toute semblable. Chaque chrétien à son tour, par son incorporation à l'Église, porte personnellement les mêmes responsabilités et cela engage toute sa vie. Ce peuple, et l'Église comme lui, connaissait des moments privilégiés : les célébrations où Dieu le rassemblait et, en le rassemblant, reconstituait chaque fois son peuple ou la communauté de ses élus. Il « appelait » chaque fois les siens. Ces moments comportaient le renouvellement de l'Alliance, préparé par la proclamation de la Loi, par la prière de tous, par le sacrifice. Moments de rencontre avec Dieu dans la prière, la jubilation, le sacrifice et le repas sacré. Pour la conduite de ce culte, il y avait des prêtres et des lévites. Mais le peuple tout entier y participait activement. Notre liturgie connaît, elle aussi, de ces moments privilégiés où tous, rassemblés autour de Dieu et par Dieu, sont remplis de sa grâce, bénis par lui, re-consacrés à son service. Chaque fois ce peuple redevient « famille »,

convive de son Seigneur : par la prière et la foi communes, par l'*eucharistia* et la jubilation, dans une commensalité enfin. Tous y sont acteurs. Privilège du baptisé, c'est également son devoir et c'est donc aussi son droit. Tout découle de là et tout y converge : son existence humaine, sa vie individuelle et collective, son *esse in Christo* et le témoignage quotidien qu'il porte de sa foi. Son « alliance » sera ce que l'assemblée la fera. Et c'est déjà en soi une raison suffisante et un argument théologique majeur pour que chacun y remplisse son rôle et pour que soient mis en branle tous les moyens appropriés à conférer à chacune de nos assemblées toute sa valeur de culte et toute sa signification sacramentelle. Que Dieu puisse y être tout en tous, parce qu'autour du seul vrai prêtre chaque fidèle selon son rang y exerce pleinement les prérogatives que lui accorde son union au Christ et son incorporation à l'Église. Toute assemblée liturgique est au sens étymologique du terme une authentique « concélébration ».

Dans ce « royaume de prêtres », le seul sacerdoce du seul vrai prêtre sera ainsi pleinement mis en œuvre selon une structure édifiée par lui-même et dont l'Église a la garde. A la fin de chacune de nos assemblées, c'est comme si le Christ en personne adressait à chacun des assistants la recommandation d'une vieille catéchèse mystagogique : « *Illuminatus... illumina; unctus... unge; sanctificatus... sanctifica*[9]. »

D. Anselme Robeyns, o.s.b.,
Moine du Mont-César.

9. J'emprunte la citation à une conférence inédite du R. P. de Coninck, sans être parvenu à identifier l'origine du texte que, vraisemblablement, le conférencier citait de mémoire.

L'ÉQUIPE LITURGIQUE

Cette expression a pris naissance dans le *Directoire pour la Pastorale de la Messe* à l'article 100; la réalité qu'elle exprime est recommandée dans l'instruction *De Musica sacra* à l'article 113. Cet article demande aux curés « de veiller activement à avoir des enfants, des jeunes gens et même des hommes d'une piété reconnue, bien instruits des cérémonies, suffisamment exercés dans le chant sacré et le chant populaire religieux qui les aideront dans les actions liturgiques et dans les pieux exercices ». Par ailleurs, vous le savez, l'Instruction entrevoit aussi le cas des laïcs qui seront lecteurs et commentateurs.

L'article 100 du Directoire nous dit : « Tous ceux qui coopèrent à la célébration du culte : lecteurs, enfants de chœur, grands clercs, chantres, chanteuses, organistes, voire bedeaux et portiers, devraient former l'équipe liturgique paroissiale. » « Le curé lui-même ne pourrait accomplir le renouveau liturgique et en faire passer l'esprit à toute la communauté sans s'appuyer sur une équipe liturgique restreinte, unie et bien formée. »

Cet article me paraît prudent, beaucoup moins prescriptif que d'autres, marqué par un sage emploi du conditionnel — « devraient, pourraient ». Une seule affirmation plus catégorique : « Le curé ne pourrait accomplir le renouveau liturgique sans s'appuyer sur une équipe liturgique »!

Ces textes officiels me paraissent nous engager de manière assez instante : « veiller activement », dit l'Instruction, à susciter dans nos paroisses ce moyen essentiel de participation des fidèles au culte qu'est l'équipe liturgique. Ils laissent cependant une assez large liberté à notre recherche pour que nous puissions donner à cette équipe la physionomie et les activités qui correspondent le mieux à nos besoins pastoraux. C'est un organe pastoral qui est loin d'exister dans toutes les paroisses, mais qui pourtant a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'expériences un peu partout. Je ne présenterai donc pas l'équipe liturgique comme s'il s'agissait d'une institution définitive et bien au point. Les réflexions que je vous propose ne seront que l'écho de divers

essais, de dialogues et d'échanges avec ceux qui, dans leur paroisse, ont essayé de mettre en place une équipe liturgique.

Comme il s'agit d'expériences, de recherches, je serais surpris qu'il n'y ait pas parmi vous des positions différentes et que cet exposé ne puisse s'enrichir par vos suggestions ou vos rectifications.

En particulier, bien que je désire garder l'optique de la pastorale à la fois en ville et à la campagne, il est certain que pour les équipes liturgiques en milieu rural, l'expérience directe me manque et que les observations des prêtres de la campagne pourraient être utiles.

I. — Justification de l'équipe liturgique

Le fait que l'équipe liturgique soit instamment recommandée par l'Instruction et le Directoire peut suffire à la justifier. Il est cependant utile que nous approfondissions notre conviction au sujet de sa nécessité.

Sans vouloir paraître maître en Israël, ce que je ne suis pas du tout, permettez-moi de parler de sa justification doctrinale et de sa justification pastorale.

a) Justification doctrinale.

L'Instruction dès son article 1er rappelle l'affirmation de Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei* : « La sainte liturgie constitue le culte public intégral du Corps mystique de Jésus-Christ et de ses membres. » Ce culte public intégral, œuvre du Christ présent dans l'Église en prière, est le fait de l'Église tout entière, prêtres et fidèles. Il y a les ministres du culte légitimement députés pour rendre ce culte à Dieu et aux saints, mais il y a aussi les fidèles. Pie XII, dans son allocution du Congrès d'Assise, affirme : « Les fidèles ont contribué dans une large mesure et continuent à contribuer par un effort constant à accroître l'apparat extérieur du culte... à rehausser la beauté des cérémonies liturgiques. La contribution que la hiérarchie et celle que les fidèles apportent à la liturgie ne s'additionnent pas comme deux quantités séparées, mais représentent la collaboration des membres d'un seul organisme qui agit comme un seul être vivant. » Et plus loin : « La liturgie confère à la vie de l'Église, et même à toute l'attitude religieuse d'aujourd'hui, une empreinte caractéristique. On remarque surtout une participation active et consciente des fidèles aux actions liturgiques. »

Dans nos églises, c'est donc non seulement le célébrant mais l'assemblée elle-même, avec le prêtre, qui porte la responsabilité de l'action liturgique. C'est une première conviction qu'il nous faut acquérir, et qu'il faut faire partager à nos fidèles. Bien des militants d'Action catholique le comprennent spontanément, mais il y a encore de larges fractions de nos assistances paroissiales qui ne s'en doutent guère.

Certes, c'est le curé qui préside l'assemblée, qui décide finalement l'intervention des laïcs, mais l'assemblée elle-même doit avoir le souci de s'organiser. Les baptisés conscients de leur rôle doivent veiller à ce que les réponses de l'assemblée au célébrant soient unanimes, que les attitudes marquant le mouvement de la prière collective soient observées par tous, que les chants communs soient assurés, qu'il n'y ait pas dans l'assemblée de gens inertes et passifs. S'il ne leur appartient pas d'ordonner, ils ont le droit et le devoir de demander que soient désignés parmi eux les éléments qui dirigeront les fidèles et animeront une participation fervente. Ces délégués de l'assemblée seront ainsi les intermédiaires entre le peuple et le célébrant pour assurer l'unité de la célébration.

L'action liturgique est une action de tout le peuple, et si nos fidèles arrivent aujourd'hui à s'en rendre compte, ce ne sera nullement une innovation mais un retour à la pratique traditionnelle dès les origines. Avant même que soient précisées les attributions des Ordres mineurs, il semble bien que le pontife choisissait dans l'assemblée certains membres qualifiés pour des fonctions utiles à une vivante célébration. Ce n'est que plus tard que ces fonctions ont été ritualisées.

b) *Justification pastorale.*

Il est impossible à un curé d'assurer seul le renouveau liturgique. Il ne peut seul arriver à modifier l'opinion de ses paroissiens, organiser les cérémonies, assurer les chants, les commentaires. Certes, il y en a parmi nous qui sont fort habiles. Ils s'ingénient à célébrer, commenter, assurer la musique, les chants, quitte à mettre en marche magnétophone ou tourne-disques tout en continuant à officier. Il est bien évident que cette sorte d'homme-orchestre, malgré tout son zèle et sa générosité, son désir d'intéresser et de retenir l'assistance, outre qu'il va à l'encontre des décisions de l'Église, ne peut prétendre entraîner une participation meilleure de ses fidèles.

Il serait d'ailleurs déplaisant d'ironiser sur ceux qui — comme il arrive si souvent à la campagne — se trouvent seuls et recou-

rent à des moyens de dépannage; mais justement, comme le dit le Directoire, en ces cas plus qu'en d'autres l'instrument indispensable du renouveau liturgique, c'est l'équipe liturgique paroissiale.

L'Instruction de la Congrégation des Rites, avec beaucoup de sagesse, prévoit que ces laïcs qui aideront le prêtre à la célébration peuvent n'être que des enfants ou des jeunes, au moins pour commencer. Certes, les adultes portent un témoignage plus impressionnant et peuvent exercer une action plus prenante sur l'assemblée; mais il est difficile en beaucoup de paroisses rurales, surtout celles si l'Action catholique est peu développée, de trouver des hommes qui acceptent ce rôle ou que leur formation antérieure ait préparés à l'exercer.

Il ne faut pas trop vite affirmer qu'une équipe liturgique d'adolescents ou de jeunes gens soit peu efficace. Certains essais réalisés prouvent le contraire. Je pense notamment à une expérience concluante, puisqu'elle dure depuis cinq ans, d'un curé de région assez déchristianisée. Il a commencé par faire appel à six garçons de treize ans qui, pratiquement, exerçaient leur rôle de lecteurs au moins une fois par mois. Au bout d'un an de persévérance, ils ont pris l'engagement de continuer deux ans, puis, à l'expiration du délai, d'eux-mêmes, ils ont demandé à continuer ce rôle jusqu'à leur service militaire. Les garçons des promotions suivantes, après leur communion solennelle, ont réclamé de partager ce service avec leurs aînés. Ils sont maintenant une trentaine qui assurent une équipe très complète chaque dimanche. Le résultat a été évidemment une animation réelle de l'assemblée, mais aussi un moyen de persévérance exceptionnel. Spontanément, ces jeunes gens, dont un certain nombre, sans ce lien avec l'autel, aurait quitté la pratique religieuse, communient les dimanches où ils sont de service, et même les autres dimanches. Les relations du curé avec ces gars se situent presque uniquement sur le plan religieux, dans la préoccupation que leur vie spirituelle corresponde au service qu'ils accomplissent. On aurait pu craindre peut-être que cet engagement liturgique ne puisse nuire à leur ouverture à l'Action catholique; or le fait est que tous ceux qui, pour leur situation, ont dû quitter le village sont devenus militants dans les milieux les plus divers. Évidemment, ce n'est qu'une expérience particulière, mais elle paraît offrir un encouragement à ne pas renoncer à des enfants ou des adolescents pour commencer une équipe liturgique, si l'on ne dispose pas d'hommes ou de jeunes gens.

Il me semble que l'équipe liturgique, nécessaire instrument de renouveau liturgique, devrait pouvoir se créer progressivement dans toutes les paroisses, même les plus défavorisées.

II. — Composition et rôle

a) *Condition préalable.*

Si, comme nous l'avons dit, l'équipe liturgique doit naître normalement de la volonté qu'a l'assemblée d'assurer des participations vivantes, il ne faut pas décider de but en blanc de l'organiser. L'effort du pasteur sera d'abord d'ouvrir sa paroisse au sens et au désir d'un renouveau liturgique, d'expliquer suffisamment le rôle d'une équipe liturgique pour qu'elle soit, sinon désirée, du moins bien comprise et acceptée. Il ne m'appartient pas d'exposer ici comment s'accomplit cette préparation de la paroisse à une participation plus vivante, mais je puis dire qu'elle est toujours assez lente. Ce serait une illusion de croire que les paroisses les plus traditionnellement chrétiennes soient les mieux préparées à comprendre le rôle d'une équipe liturgique. C'est bien souvent le contraire, en raison d'habitudes religieuses individualistes très enracinées, et qui sont difficiles à modifier.

b) *Composition et rôle.*

On peut distinguer l'équipe liturgique au sens large, et l'équipe restreinte. L'équipe au sens large, comme dit le Directoire, comprend tous ceux qui coopèrent à la célébration du culte.

L'équipe restreinte, composée d'hommes et de jeunes gens, comprend les animateurs-commentateurs, les lecteurs et les portiers.

Le rôle essentiel de l'équipe liturgique nous est défini dans l'article 100 du Directoire. *C'est un rôle de coopération.* Le Directoire nous déclare qu'un grave obstacle au développement liturgique dans une paroisse tient souvent à l'incompréhension ou à l'opposition qui existe entre ceux qui devraient en être les artisans. L'équipe doit unir des paroissiens habituellement séparés par leur âge, leur condition sociale, leur appartenance aux divers groupements. C'est au terme de cet effort de coopération que sera obtenue une véritable communauté de culte.

1) L'équipe liturgique doit créer une coopération d'abord entre les membres de cette équipe et le clergé. Nous l'avons dit, c'est le prêtre qui est responsable de la liturgie par délégation de l'évêque, et qui juge en dernier ressort de l'organisation, mais l'assemblée, qui a sa part de responsabilités, est comme une symphonie où chacun a son rôle. Par conséquent, il importe

que pour chaque cérémonie l'équipe liturgique ait au moins rapidement vu, avec M. le Curé ou ses vicaires, comment doivent se répartir les tâches, quels livres on utilisera, quels chants sont les plus indiqués et surtout quel est le sens profond de la messe ou de la fête qu'on va célébrer, et l'idée essentielle qui devra s'exprimer par les commentaires et les monitions. L'expérience prouve que cette coopération arrive à créer un échange spirituel profond entre le prêtre et les membres de son équipe liturgique.

A ce propos, sans vouloir faire de peine à personne, je crois devoir exprimer l'étonnement et même la déception d'un certain nombre de laïcs engagés dans ces équipes liturgiques devant la connaissance très approximative qu'ont leurs prêtres du Directoire de pastorale pour la messe. « Nous avons l'impression d'en savoir plus qu'eux. » J'avouerai que moi-même, au cours des déplacements de vacances, j'ai pu constater qu'en beaucoup d'églises le Directoire était, en effet, suivi d'assez loin.

Il est certain que la coopération du clergé avec l'équipe liturgique suppose des prêtres qui, non seulement connaissent les articles du Directoire, mais vivent vraiment la liturgie de l'Église.

2) L'équipe liturgique doit amener une coopération constante et fréquente de divers services qui n'avaient pas l'habitude de collaborer. Si, dans l'équipe restreinte elle-même, il y a lieu d'harmoniser les efforts qui correspondent à des qualifications assez différentes : service d'accueil, monitions ou chants, c'est surtout dans l'équipe au sens large que l'effort devra être plus long et persévérant pour obtenir un esprit commun, le sens d'une solidarité profonde au service du culte. C'est le prêtre qui sera l'animateur indispensable de cette coopération, action parfois délicate. Dans les grandes paroisses, en particulier, il faut tenir grand compte de l'organiste et du maître de chapelle. Il s'agit de collaborateurs de choix, de maîtres ayant une technique qu'ils mettent au service de l'Église avec un grand désintéressement et un grand esprit de foi. Si l'allure générale de nos cérémonies a évolué très rapidement pendant ces dix dernières années, au point de désorienter les musiciens, avons-nous eu suffisamment le souci de les tenir au courant de cette évolution, de les introduire dans l'esprit du renouveau liturgique ? Ils sont capables plus que d'autres de comprendre tout ce que représente ce courant profond dans l'Église. Ils doivent par conséquent être traités avec tous les égards qu'ils méritent tant par leur compétence que par leur dévouement. Ils accepteront le plus souvent avec beaucoup de simplicité de prendre leur place dans l'équipe liturgique en y apportant toutes les richesses de leur formation artis-

tique, en même temps qu'ils pourront apprendre de nouvelles formes d'exercice de leur art.

Les sacristains et marguillières font partie de l'équipe liturgique. Quel ensemble disparate, dira-t-on! Il y a un abîme entre le sacristain et l'organiste! Il y a surtout un lien commun, et précisément, bien que la tâche ne soit pas facile, nous avons à revaloriser singulièrement l'office des sacristains dont le dévouement est réel, même s'ils ont leurs manies, leurs routines. Les a-t-on d'abord bien choisis, et ensuite suffisamment formés? Pour bien les choisir, il faut sans doute leur offrir une rétribution convenable : et dans une paroisse de ville où il y a tant d'autres dépenses, ne peut-on fournir un effort financier suffisant pour s'attacher des collaborateurs de qualité? Il y a sans doute sur ce point des habitudes à redresser. Quoi qu'il en soit, sacristains et marguillières doivent assurer des conditions matérielles du culte qui correspondent au renouveau de spiritualité de l'assemblée, qu'il s'agisse de l'ornementation de l'église, de la décoration de l'autel, de la préparation de tout ce qui est nécessaire pour la célébration.

Des enfants de chœur, je ne vous parlerai pas, puisque vous venez d'entendre à leur sujet un magnifique rapport[1], mais il est bien entendu que le responsable de la formation des clercs doit faire partie de l'équipe liturgique.

3) L'équipe liturgique a besoin de la coopération d'éléments de soutien. Je nomme « éléments de soutien » les laïcs de l'assemblée qui, sans faire partie de l'équipe liturgique, veulent aider de leur mieux l'effort de participation vivante au culte. Leur coopération sera des plus utiles pour favoriser l'exécution dans l'assemblée des attitudes, des réponses. Le meneur de chant en particulier saura qu'il peut compter sur eux. Dans des assemblées plus importantes, ils recevront la mission de se répartir par groupes de trois ou quatre, surtout vers le fond de l'église. C'est une préoccupation qui peut paraître modeste, mais il faut bien dire que ce sont de détails comme celui-là que dépend souvent l'efficacité d'un effort de participation.

Les dames qui n'ont pas leur place dans l'équipe liturgique restreinte compteront souvent parmi les éléments de soutien les plus actifs au milieu de l'assemblée.

Les religieuses, même dans les paroisses de ville, mais surtout à la campagne, très discrètement, auront souvent une part importante dans l'effort de renouveau liturgique, non pour remplacer les hommes mais pour les aider, qu'elles participent aux

1. M. Duhamel, *Les servants de messe*, dans *La Maison-Dieu*, n° 60, pp. 68-79.

chants de la schola ou qu'elles collaborent à la bonne tenue de l'église.

L'expérience invite aussi à souligner, surtout en ville, l'heureuse conséquence d'une collaboration des éducateurs et éducatrices avec les équipes liturgiques. Ils comprennent mieux le rôle que peuvent jouer leurs élèves dans l'assemblée paroissiale, et se soucient davantage de les y préparer.

4) L'équipe liturgique doit instaurer une coopération avec les militants de l'Action catholique spécialisée.

De soi, bien entendu, l'Action catholique spécialisée ne fournira pas habituellement des membres à l'équipe liturgique, surtout dans les paroisses de ville, car le travail que doivent fournir les militants d'Action de milieu est trop accaparant pour qu'ils puissent consacrer encore des loisirs à l'équipe; mais les militants d'Action catholique spécialisée devront être constamment consultés sur la physionomie même du culte. Il faudra solliciter leur avis, en particulier au moment d'organiser une célébration non liturgique, par exemple : veillée de Noël, prière pour les défunts, réunions de Carême... parce que, représentant les divers milieux de vie, ils sont à même de dire dans quel sens peut être favorablement orientée la cérémonie, et au contraire quels sont les écueils que l'on doit éviter sous peine de créer un obstacle entre telle classe sociale et la prière de l'Église. Cette prière doit porter les intentions de ceux qui sont le plus engagés dans l'effort d'évangélisation. Elle doit rejoindre les besoins et les aspirations les plus profondes du peuple assemblé, et seules des rencontres avec les militants de milieux pour préparer ou pour juger une célébration permettront cette prière vraie. Ce dialogue sera profitable aux prêtres et aux membres de l'équipe liturgique, mais il pourra aussi être bienfaisant pour les militants de milieux, en les aidant à réagir contre un culte anthropocentrique, en les portant à s'ouvrir davantage au sens de la gloire de Dieu et du culte de louange que nous devons Lui rendre.

III. — Formation donnée a l'équipe liturgique

Le bon travail de l'équipe liturgique dépend évidemment de la formation qu'elle aura reçue. L'Instruction de la Congrégation des Rites demande nettement — nous l'avons dit — que ceux qui aident les prêtres dans les actions liturgiques soient « recommandés par leur piété, bien instruits des cérémonies et également suffisamment exercés dans le chant sacré et le chant populaire religieux ».

Elle exige du commentateur des monitions remarquables par leur sobriété et leur exactitude, données au moment convenable. Elle demande au lecteur la tenue qui convient à qui se tient face à l'assemblée et proclame la parole de Dieu. Pour ceux mêmes qui n'interviennent pas aussi directement dans la célébration, un effort s'impose également. Il me semble nécessaire que tous les membres de l'équipe au sens large, quels qu'ils soient, aussi bien organistes, choristes, sacristains, etc., acquièrent ou développent en eux le sens de la prière liturgique, prière de l'Église, Épouse du Christ, l'intelligence de la messe, des mystères célébrés, de l'année chrétienne avec la montée vers Pâques, etc. Ils devront acquérir également le sens pastoral de l'assemblée pour la comprendre, l'aider, lui faciliter la prière. Beaucoup ne sont pas suffisamment ouverts à cette préoccupation. Il leur faudra perfectionner leur sens du sacré, le respect religieux de tout ce qui touche à Dieu, à l'autel, à l'église, dans le soin du détail. A des degrés divers, selon leur fonction, ils devront apprendre le sens du geste et de l'expression corporelle. C'est à travers toute une série de réalités matérielles que l'Église exprime la présence et l'action de Dieu qui est pur Esprit.

Comment pratiquement cette formation sera-t-elle donnée ? Faudra-t-il rassembler des personnes si différentes non seulement par leurs fonctions dans l'équipe mais aussi par leur niveau de culture, leur mentalité, etc. ? Il n'est pas opportun de fournir des indications trop précises, car elles ne conviendraient pas à toutes les situations paroissiales.

A titre d'information, voici ce qui est pratiqué ici ou là :

— Pour l'équipe au complet : deux ou trois fois dans l'année se tient une réunion en vue de la préparation de célébrations plus importantes. Puisqu'il s'agit d'avoir une âme commune dans la célébration des mystères sacrés, la réunion commence par une prière de l'Église, suivie de lectures de textes sacrés. Un commentaire ou une explication est donnée par le prêtre qui préside la réunion, une réflexion en commun s'établit pour mieux entrer dans l'esprit de la fête. Enfin, c'est la répartition des tâches, les consignes pratiques, les uns et les autres faisant leurs suggestions, exprimant leurs difficultés. Il semble que de telles réunions aient été utiles; elles ont aidé, par exemple, l'équipe à redécouvrir la dignité des plus humbles fonctions. En dehors de ces réunions, le prêtre aura de nombreuses occasions, soit dans les contacts particuliers, soit dans les réunions des divers mouvements, de donner une formation liturgique. C'est une préoccupation qui doit demeurer constante et s'exprimer chaque fois que l'occasion se présente.

— L'équipe restreinte doit recevoir une formation plus pous-

sée et plus régulière. En fait, elle devra se réunir au moins brièvement avant chacune de ses interventions. Dans un certain nombre de paroisses, l'habitude est prise d'une rapide rencontre le samedi soir. Le schéma de la réunion est le même : prière avec le missel, lecture d'un des textes que l'on proclamera, réflexion en commun sur l'enseignement de la liturgie du dimanche ou de la fête, puis exercice pratique particulièrement pour les lectures et les chants.

Le climat de la réunion doit être d'une grande simplicité, qui permet les observations nécessaires pour corriger les défauts remarqués. Deux qualités, entre autres, s'imposent dans les interventions des membres de l'équipe liturgique : la discrétion, faite d'un total effacement de soi devant la fonction qu'on accomplit; l'assurance, qui bannit l'hésitation ou la timidité, dans une connaissance exacte et sûre du rôle à remplir.

Le Directoire insiste sur la nécessité, pour les équipes liturgiques d'un même secteur ou d'une ville, de se rencontrer et de s'épauler.

En diverses grandes cités, existent des centres de formation, ou des séries de cours, ou des sessions régulières pour les diverses équipes liturgiques des paroisses. Ils sont en général bien fréquentés et donnent d'heureux résultats. Les réunions, bien que beaucoup plus nombreuses, gardent à peu près le même programme : partie doctrinale, exercices pratiques, prière commune.

C'est un fait nouveau, significatif et riche d'espoir, en d'assez nombreux diocèses que cet effort du laïcat pour se préparer à son rôle dans les assemblées liturgiques[2].

IV. — Écueils a éviter

Cet engagement des laïcs dans les équipes liturgiques n'a pas été sans rencontrer quelques difficultés ou susciter des objections. Je voudrais évoquer celles qui sont le plus souvent exprimées. Leur formulation paraîtra peut-être simpliste, car je n'ai pu retenir les nuances apportées par chacun. J'en ai gardé l'essentiel. Je ne prétends pas y apporter une réponse. Je donne mon opinion, mais en reconnaissant que ces objections ne sont pas sans fondement et qu'elles doivent provoquer chez nous une mise en garde.

2. Voir dans *La Maison-Dieu*, n° 60, pp. 118-135, J. Labigne, *La formation des lecteurs, présentation de quelques expériences.*

a) *Danger de compromission.*

Les laïcs qui interviennent publiquement dans la célébration sont marqués. Ces tâches cléricales les compromettent. Des militants valables se déprécient parce qu'ils paraissent mêlés à des originaux, ou à des diminués qui, n'ayant pas eu la satisfaction de la réussite en d'autres domaines, ont trouvé une compensation facile dans l'activité liturgique.

L'objection peut sembler excessive. Elle n'est pas toujours exprimée si brutalement, mais elle est fréquente. Pour l'éviter, sans doute devrait-on prendre trois précautions :

— d'abord, celle de bien choisir les membres de l'équipe. Ne pas les prendre si on ne les connaît pas bien, et mieux vaut attendre que d'engager quelqu'un qui n'a pas les qualités requises;

— ensuite, pour que les membres de l'équipe évitent le danger d'être « cléricalisés », qu'ils gardent un contact très proche avec les militants des milieux de vie. Il serait d'ailleurs souvent indiqué de les consulter sur l'opportunité d'introduire telle ou telle personne dans l'équipe liturgique;

— enfin, dans les paroisses de ville surtout, où les possibilités sont plus grandes, il sera bon de former un plus grand nombre de laïcs capables d'être lecteurs ou commentateurs, afin que l'assemblée ne voie pas toujours les mêmes. Si ces interventions sont le fait d'un plus grand nombre, elles singularisent moins ceux qui les font.

b) *Formalisme et routine.*

Au bout de quelques mois, peut-être d'une année ou deux, les membres de l'équipe liturgique n'éprouvent plus l'attrait de la nouveauté qui les avait stimulés au début. Ils croient tout savoir et ne cherchent plus à se former. Leurs interventions mal préparées deviennent machinales. Ils prennent des manies. Leurs exigences et leur formalisme finissent par gêner la participation de l'assemblée au lieu de l'aider.

Le danger d'accoutumance n'est pas chimérique. Il menace tout ce qui se répète régulièrement.

Le remède est dans les réunions de préparation que nous avons recommandées, à condition qu'elles suscitent un réel approfondissement de la foi. Il y a toujours à s'émerveiller devant les *investigabiles divitias Christi*, et l'effort n'est jamais fini pour les faire découvrir aux fidèles.

C'est également le souci de servir l'assemblée, d'aider sa louange, qui est source constante de renouvellement. Les hommes

vivent, les événements les marquent. Leur prière d'aujourd'hui, si elle est vivante, ne peut être la répétition de celle d'hier.

c) *Danger de détourner de l'Action catholique.*

En raison de l'urgence des tâches d'évangélisation, il est regrettable d'engager les laïcs dans une activité liturgique dont ils se contenteront. Ils n'auront plus le temps suffisant pour se donner aux tâches d'évangélisation des milieux de vie qui sont si accaparantes. Le prêtre lui-même ne peut tout mener de front. Il faut choisir. Quand l'Action catholique aura transformé la paroisse, l'assemblée, d'elle-même, deviendra vivante.

Disons d'abord que cette objection nous rappelle une vérité capitale : une paroisse où ne s'effectue pas, quelle qu'en soit la forme, un sérieux travail d'Action catholique, ne saurait prétendre à un vrai renouveau liturgique. La prière d'une assemblée liturgique vraie est celle du Christ et de son Église, elle rejoint nécessairement la détresse du monde pécheur et les efforts d'évangélisation. Ceux qui s'écartent des tâches de l'apostolat peuvent-ils faire sincèrement cette prière et même trouver les termes justes qui l'expriment ?

Mais disons aussi nettement que les militants d'Action catholique doivent être les premiers à vouloir dans leur paroisse une liturgie vivante à laquelle participe tout le peuple assemblé. Ils en ont besoin pour eux-mêmes d'abord. Il leur est bon de refaire leurs énergies spirituelles dans une communauté de foi, de charité, de louange avec tous leurs frères chrétiens. Leur action aussi ne peut que bénéficier d'une belle vie liturgique paroissiale. Quel contre-témoignage au contraire est apporté à leurs efforts pour faire saisir la foi et la fraternité des chrétiens, si dans leur église, aux messes, aux enterrements, aux mariages, la liturgie se déroule morne et sans vie, totalement inaccessible, dans l'indifférence manifeste des assistants!

En conséquence, ils doivent désirer que des laïcs bien choisis forment une équipe liturgique, puisqu'elle est l'instrument nécessaire du renouveau, et s'efforcer de garder le contact avec eux.

Il ne faut pas non plus durcir l'incompatibilité entre l'appartenance à une équipe liturgique et un engagement d'Action catholique. C'est une question de cas particulier.

Les membres de l'Action catholique générale, à condition de rester en liaison avec les militants de milieu, peuvent très normalement assumer ce service liturgique de la communauté de la même manière qu'ils s'engagent dans d'autres services généraux : presse, entraide, etc.

Enfin, il faut tout de même dire un mot de la vocation res-

pectable de certains laïcs à l'Action liturgique. Il peut fort bien s'en trouver qui ne soient ni des hurluberlus ni des amoindris, et qui désirent répondre à un attrait profond que le Seigneur a déposé en eux.

Il reste que ces diverses objections ou difficultés sont sérieuses et qu'il est utile, dans le recrutement, la formation et les interventions de l'équipe liturgique, de les avoir présentes à l'esprit. Elles nous désignent les écueils à éviter.

Conclusions

En réponse à la question qui m'a été posée : Qu'est-ce que l'équipe liturgique ? je ne vous ai pas fait un exposé didactique. Je n'ai rien à enseigner sur ce sujet. Je vous ai fait part d'expériences et de réflexions pastorales. J'ai essayé de me tenir dans l'optique que suggèrent l'Instruction et le Directoire.

Il me semble, cependant, que se dégagent quelques conclusions assez solides :

1) L'Esprit-Saint agissant dans l'Église nous pousse à promouvoir le renouveau liturgique qui répond aux besoins des âmes et dont l'équipe liturgique est l'instrument nécessaire. Cette équipe se forme en de nombreuses paroisses. Elle est assez diverse selon les lieux. Son rôle d'ailleurs sera toujours à revoir dans une réflexion de foi.

2) C'est le curé, dans sa paroisse, qui a reçu mission pour promouvoir le renouveau liturgique, et qui en est l'artisan principal. Il est donc nécessaire que le clergé connaisse parfaitement les directives de l'Église en ce domaine. L'ignorance, l'indifférence ou la moindre estime ne sont pas admissibles.

3) L'effort des pasteurs, lent et patient, visera d'abord à ouvrir leurs paroissiens à la compréhension et au désir d'assemblées liturgiques vivantes. Ils les amèneront à admettre qu'ils sont responsables avec eux d'un culte communautaire et vivant, et que leur coopération est indispensable.

4) Le maintien du contact avec les militants d'Action catholique de milieu est nécessaire pour que la prière de l'assemblée et son style répondent aux vrais besoins des âmes.

5) Le renouveau liturgique ne peut être rassurant, authentique, que s'il est lié à la volonté de promouvoir l'Action catholique, à une prise de conscience par tous des responsabilités de l'évangélisation.

Les principes sont faciles à exprimer, plus difficiles à appliquer, nous le savons tous. Ils demeurent précieux cependant pour marquer le sens de l'effort.

René Gaudillière.

LA DIVERSITÉ DES ASSEMBLÉES

De la cathédrale à l'église rurale

C'est en étudiant l'assemblée liturgique du point de vue doctrinal qu'on s'est posé la question. « L'assemblée liturgique — disait M. Martimort — est la manifestation de cette Église locale, ou du moins d'une portion de l'Église locale, depuis que l'Église de l'évêque a été subdivisée en de nombreuses assemblées secondaires, paroisses ou titres » (*L'assemblés liturgique, mystère du Christ*, dans *La Maison-Dieu*, 40, p. 9).

Sur l'assemblée liturgique, *La Maison-Dieu* a publié d'excellents articles doctrinaux. Je viens d'en citer un de M. Martimort; il faut y ajouter ensuite, du même, *Structure de l'assemblée liturgique*; de Dom Jean Hild, *Le mystère de la célébration*, ces deux articles publiés dans le numéro 20; du P. Dalmais, *La liturgie, acte de l'Église*, au numéro 19. Nous devons signaler aussi *Titres urbains et communauté dans la Rome chrétienne*, par Noëlle Maurice-Denis Boulet, et *Les paroisses rurales en Gaule*, par le prof. E. Griffe, tous deux parus dans le numéro 36. Nous sommes obligés de renvoyer encore au livre d'Henri Chirat, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, publié dans *Lex Orandi*, 1949.

Les études doctrinales dont nous venons de parler nous ont toujours amené à une vision spiritualisée de l'action liturgique. « C'est l'acte même dans lequel l'Église se constitue et s'exprime dans son être, dans son unité, dans sa hiérarchie », disait le P. Dalmais. « L'assemblée liturgique est l'épiphanie de l'Église », déclarait Dom Hild, et M. Martimort acceptait avec enthousiasme cette définition, et il en donnait une explication peut-être encore plus belle.

Nous ne voudrions pas, avec nos trop fréquentes allusions

prosaïques aux canons conciliaires, et avec notre analyse pointilleuse des textes liturgiques, assombrir une vision si poétique de l'assemblée.

Nous n'avons pas oublié non plus que, tout en soulignant les différences, et les différences locales, ce rapport doit servir aussi à expliquer un peu mieux l'assemblée en elle-même. Et c'est pourquoi, des différences, nous serons amenés à parler très souvent de l'assemblée en général.

C'était une vraie découverte que de montrer la célébration eucharistique, même dans la pauvreté de moyens avec quoi on peut la réaliser dans une petite église de village, comme du moins une étincelle de la grande et splendide épiphanie de l'Église. Elle est également cette manifestation active, puissante, d'un pouvoir divin, pour le bien et contre le mal, dont nous parle saint Ignace d'Antioche : « Ayez donc soin de vous réunir plus fréquemment pour rendre à Dieu actions de grâces et louange. Car quand vous vous rassemblez souvent, les puissances de Satan sont abattues et son œuvre de ruine détruite par la concorde de votre foi » (Éph., 13).

« Fréquemment » : il faut donc y revenir dans le temps; évidemment, à cause de notre condition humaine; et pour la même raison, il faut multiplier les assemblées dans l'espace. Mais ce sera sans perdre l'unité de la manifestation de l'Église comme telle, puisque la liturgie est une adoration dans l'Esprit, et que l'Esprit de Dieu a rempli toute la terre. Saint Athanase prouve, explique qu'on puisse désormais célébrer Pâques partout, et pas seulement à Jérusalem, par le fait que la Pâque est devenue grâce au Christ et pour nous un culte spirituel (Ép. 4, P.G., 26, 1378-1379).

Pour qu'elle soit Église, une communauté chrétienne doit comprendre un évêque, son clergé et ses fidèles. Comme l'évêque constitue toujours l'unité de telle Église, peut-être davantage anciennement qu'aujourd'hui, la ville était le noyau autour duquel se constituait telle région, et par conséquent, la délimitation locale de telle Église. Le concile de Sardes interdit d'établir un évêque dans une petite localité. Là où un prêtre serait suffisant, il ne faut pas ériger un évêché, afin que l'autorité de l'évêque n'en soit pas diminuée. Dans la collection arabe des canons de Nicée, on trouve l'in-

terdiction d'établir deux évêques dans une même ville, ou deux prêtres dans un même village. On leur accorde d'avoir autant de ministres qu'ils en auront besoin; mais chaque prêtre dans sa paroisse doit être seul à présider l'action de l'autel, comme l'évêque préside en ville tout ce qui se rattache à l'autel. Cependant, nous constatons qu'à Rome on pose des restrictions à la multiplication des ministres. Le deuxième concile romain veut que les diacres des paroisses ne dépassent pas le nombre de deux, tandis que la cité de Rome en aura sept.

L'évêque, le prêtre, président l'action de l'autel. Mais dans un canon du concile de Sardes, on découvre une expression beaucoup plus intéressante pour définir l'action du prêtre vis-à-vis de l'assemblée. C'est fortuitement, parce que le canon s'occupe de quelques évêques qui, en ville, sont très pauvres, tandis qu'à la campagne ils ont de grands biens : afin qu'ils aient plus de moyens pour exercer la charité, le concile leur permet de passer parfois trois semaines à la campagne. Mais alors le dimanche, pour qu'ils ne soient pas privés d'assemblée, μη χαρίς συνήσεως, ces évêques doivent assister à la liturgie dans l'église presbytérale la plus proche. Et c'est justement ici que nous trouvons le mot qui nous intéresse. Pour désigner l'église presbytérale, le concile dit de façon toute naturelle : εκκλεσία ἐν ἡ πρεσβυτερος συνάγοι : l'église dans lequelle c'est un prêtre qui rassemble. *Rassembler*, avec toute la plénitude de sens que ce verbe peut avoir en se référant à la synaxe dominicale, c'est le mot choisi par les Pères du concile pour exprimer l'action sacerdotale. Nous trouvons aussi aux conciles de Gangres et d'Antioche l'interdiction de rassembler le peuple et d'ériger des autels, *privatim*, *extra ecclesiam*, c'est-à-dire sans autorité, d'une façon schismatique (Gangres, c. 6, M. II, 1111; Antioch., c. 5, M. II, 1310).

C'est donc une fonction qui revient à l'évêque, ou à son délégué, le prêtre désigné, que de rassembler l'Église, et de constituer la masse des fidèles en assemblée hiérarchique. De son côté, la foule des fidèles exige aussi le fait de l'assemblée. C'est le pape saint Léon qui lui reconnaît explicitement ce droit. Il prévoit que les jours de solennité — quand on supprime beaucoup des assemblées secondaires — la basilique ne sera pas suffisante pour contenir tout le monde en

même temps; il faudra donc répéter la célébration « *cum plenum pietatis atque rationis sit ut quoties basilicam in qua agitur praesentia novae plebis impleverit, toties sacrificium subsequens offeratur*[1] » (Ep. à Dioscur d'Alex., c. 2).

Or, on ne doit pas considérer comme une question inutile la distinction pratique des pouvoirs entre les prêtres de la ville et ceux de la campagne; et de même pour les diacres. « *Vicani autem presbyteri non possunt in dominico offerre praesente episcopo vel urbis presbyteris*[2] », nous dit le canon 12 du concile de Néocésarée (M. II, 540).

C'est la mission qu'ils avaient reçue qui était en tout cas cause et mesure de leurs pouvoirs et de leurs honneurs dans l'Église.

Mais, d'un autre point de vue, les fidèles aussi ont leurs obligations propres vis-à-vis de l'assemblée. Ceux qui passaient trois semaines sans y assister, selon le concile d'Elvire (c. 21, M. II, 9, a. 305), devaient être soumis à une sorte de sanction spirituelle : « *Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineat, ut correptus esse videatur*[3]. »

Et ce n'était pas une obligation de simple assistance : le concile d'Antioche ordonne l'expulsion de l'église et une digne pénitence à tous ceux qui « *in ecclesiam ingrediuntur et sacras scripturas audiant, orationi autem cum populo non communicant vel sanctam eucharistiae participationem propter aliquam insolentiam aversantur*[4] » (c. 2, M. II, 1310). Également, le premier concile de Tolède : « *De his qui intrant et deprehenduntur numquam communicare admoneantur, ut si non communicant ad poenitentiam accedant*[5] » (c. 13, M. III, 1000). Les chrétiens ont à accomplir

1. « Car c'est tout à fait conforme à la piété et à la raison; chaque fois que la présence d'un nouveau peuple remplira la basilique où l'on célèbre, chaque fois on offrira le sacrifice une fois de plus. »

2. « Les prêtres de la campagne ne peuvent célébrer le dimanche en présence de l'évêque ou des prêtres de ville. »

3. « Si un habitant de la ville n'est pas venu à l'église pendant trois dimanches, qu'il s'abstienne quelque temps, pour montrer qu'il est réprimandé. »

4. « ... entrent dans l'église et entendent les saintes Écritures, mais ne s'unissent pas à la prière du peuple ou s'écartent de la participation à l'eucharistie par arrogance. »

5. « Quant à ceux qui entrent, et dont on constate qu'ils ne com-

leur fonction de fidèles dans leur propre église. Quand ils voyagent, ils ne sont pas admis à entrer au rang des fidèles dans une autre assemblée sans présenter les *litterae communicatoriae* expédiées par l'évêque ou son représentant (Ant., c. 7, M. II, 1368, III, 147; II, 10; II, 15). Dès qu'on verra qu'ils sont des frères dans la foi, on les y recevra en toute charité; et s'ils ne sont pas de simples fidèles, mais des prêtres ou des évêques, on les invitera même à prêcher et à consacrer (Arel., c. 19, II, 473; Cart. 4, c. 33, II, 485). D'autre part, on permettra facilement d'assister jusqu'au renvoi des catéchumènes à ceux qui sont des pécheurs, des hérétiques, des Juifs ou des infidèles (IV Cart., M. III, 958; Lleida, III, 613; I Valencia, VIII, 620).

Aux premiers siècles de l'Église, presque partout les deux seules formes possibles de l'assemblée sont celle de l'évêque — l'assemblée plénière — et celle d'une paroisse rurale. L'évêque, résidant dans la ville *ubi cathedra est constituta* (Elvire), présidait toute son Église, étendue jusque-là où il pouvait envoyer des prêtres. En Espagne, au commencement du 4e siècle, il y avait aussi des diacres qui s'occupaient des communautés chrétiennes. Le concile d'Elvire fait allusion à quelque diacre *regens plebem*, qui pouvait baptiser de sa propre initiative pastorale, mais qui avait l'obligation de présenter les baptisés dès que possible à l'évêque afin qu'il les confirme (M. II, 18).

Peut-être aussi qu'en Orient existaient des Églises consistant uniquement en un groupement de communautés rurales. Et celles-ci étaient gouvernées par un chorévêque. Mais quand la présidence des communautés rurales fut absorbée systématiquement par les évêchés des villes, le chorévêque est devenu un visiteur, organe de communication et de contact entre l'unique pontife et les petites Églises de campagne. Les canons arabes qui se décorent du nom de Nicée, et dont nous avons déjà parlé, contiennent un programme assez minutieux de la mission du chorévêque. Il parcourra très souvent les Églises rurales et les monastères; il cherchera à faire la péréquation de leurs biens; s'il voit

munient jamais, on doit les avertir que, s'ils ne communient pas, ils doivent faire pénitence. »

qu'une église manque de quelque chose, il lui en fournira de ce qu'il y a de trop dans une autre. Si une Église a besoin d'un prêtre et (s'il s'aperçoit) que dans cet endroit il n'y a personne qui soit capable d'être ordonné, il ira chercher un sujet dans les monastères ou bien dans une autre Église, et il l'ordonnera prêtre de l'Église dépourvue; il devra veiller à ce que les Églises ne restent pas sans sacrifice et sans prière publique, et que les fidèles ne soient pas dépourvus d'assistance pastorale. Il rassemblera deux fois par an tous les prêtres de la campagne et les amènera à l'évêque pour qu'ils aient communion avec lui. Une de ces réunions aura lieu à l'occasion de Pâques. A la célébration de l'assemblée plénière, le chorévêque se tenait à gauche de l'évêque, et l'archidiacre à droite, comme étant son ministre immédiat.

Dans les grandes villes, il était impossible à l'évêque de rassembler tous les fidèles en une unique assemblée. Il devait donc gouverner et sanctifier son Église urbaine en employant aussi des prêtres; mais il va de soi que les rapports des prêtres urbains avec les fidèles étaient assez différents de ceux qui existaient entre le prêtre et les fidèles d'une paroisse rurale.

Il est vrai qu'à Rome, pendant les persécutions, puis pendant la christianisation progressive de la Ville, les vingt ou vingt-cinq titres presbytéraux où les fidèles se rassemblaient pour recevoir l'instruction chrétienne et les sacrements, même le baptême, sont devenus de vrais foyers d'où rayonnait le christianisme. Anciennement les prêtres concélébraient avec le pape; et chacun emportait chez lui un pain consacré pour le distribuer entre les fidèles qui fréquentaient son titre. Puis, les prêtres célébrèrent dans leur propre titre et, pour exprimer sa communion avec le pontife, ils recevaient de lui le *fermentum*.

Avec la construction des grandes basiliques au 4e siècle, la réunion plénière de toute l'Église romaine devient possible. Mais au 4e siècle ces assemblées plénières ne seront plus que deux : celle de Pâques, avec le baptême solennel conféré par l'évêque, au Latran; et celle de Noël, à Saint-Pierre du Vatican. Les anniversaires des martyrs, on les célébrait dans les cimetières, en dehors de la Ville. Les dimanches ordinai-

res, il n'y avait pas de concélébration solennelle épiscopale parce que « ce jour-là, expliquait Innocent Ier en 416, les prêtres ne peuvent se réunir avec nous à cause du peuple qui leur est confié ».

Cette décrétale d'Innocent Ier montre la diversité de juridiction qu'il y avait entre les prêtres des titres et ceux des églises extérieures à la ville, établis par le pape lui-même *per coemeteria*. A ceux-ci il n'envoyait pas le *fermentum*. D'abord, parce qu' « il ne faut pas porter les mystères au loin »; mais il y a aussi une autre raison : « parce qu'en outre les prêtres ont le droit et la permission de consacrer ». Ils avaient bien sûr des pouvoirs plus larges, dérivés de leur mission spéciale.

En revanche, les prêtres urbains étaient plus attachés à l'évêque que les prêtres de la campagne; leurs assemblées ne faisaient plus que particulariser l'unique Église urbaine, l'Église du pape. Ils jouissaient du privilège de concélébrer avec le pape dans les assemblées plénières, qui d'ailleurs devenaient de plus en plus fréquentes par l'accroissement des stations fériales. Ils avaient l'honneur de constituer ainsi la couronne sacerdotale du pape; enfin, ils partageaient avec lui l'administration solennelle du baptême et la réconciliation des pénitents, dans l'intérieur de la Ville.

Quand, à partir du 7e siècle, le rite du *fermentum* a disparu pour les dimanches ordinaires, il subsiste seulement pour la messe stationale qui, en l'absence du pape, est présidée par un évêque ou un prêtre, et pour les messes presbytérales des titres le samedi saint. Ce jour-là, les prêtres qui célèbrent la vigile pascale dans leur titre ont le droit de siéger au fond de l'abside et de chanter le *Gloria in excelsis*. Cette permission extraordinaire fait que, à la vigile pascale, le prêtre se comporte dans son titre comme « un chef de circonscription ».

M. Chavasse a montré que le Gélasien était un sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains du 7e siècle, lui-même dérivé d'un autre du 6e siècle. Ceci nous intéresse beaucoup, parce que nous pouvons comparer le Gélasien du 7e siècle avec un sacramentaire papal de la même époque : le Grégorien.

Les textes et les rites de toute liturgie presbytérale devaient procéder logiquement de la liturgie du pontife. A

Rome, les premiers sacramentaires étaient composés certainement à l'usage des prêtres, le pape ayant plus de facilité pour se créer de nouveaux formulaires ou bien pour choisir plus librement les oraisons dans les collections déjà existantes. On organise donc pour les prêtres romains un sacramentaire que M. Chavasse appelle pré-gélasien. C'était au 6e siècle. Mais ce recueil contient des oraisons écrites par les papes, ou du moins à l'usage des papes : on en a attribué quelques-unes à saint Léon, à saint Gélase et à saint Pélage. Ces oraisons provenaient d'une époque très riche d'inspiration, alors qu'on créait les formulaires au jour le jour. Une oraison que nous avons lue dans les pages du missel romain sous le titre abstrait de *pro ecclesia* était dictée et chantée il y a plusieurs siècles comme la prière d'une communauté chrétienne très concrète, qui se trouvait dans une angoisse extrême : Rome était assiégée par les barbares; tout le monde avait des motifs pour craindre l'invasion, la mort et la ruine. Dans ces circonstances, on désigne les aspirations du peuple romain par les mots *Ecclesiae tuae domine, voces* — l'auteur ne disait pas *preces* mais *voces* : tout ce que les fidèles pouvaient dire du fond de leur cœur était aussi suppliant que n'importe quelle prière : *Ecclesiae tuae, domine, voces placatus admitte, ut destructis adversantibus universis secura tibi serviat libertate*[6] (*Sacr. Veronense*, éd. Mohlberg, n. 425).

Nous voudrions connaître l'impression des assistants quand ils se rendaient compte que leur évêque entendait par les *voces Ecclesiae* leurs propres désirs, même leurs désirs très humains de paix, de sécurité, de liberté.

Que l'assemblée soit consciente d'être Église, qu'elle agisse comme Église, qu'elle prie, croie, espère, aime comme Église : les textes des anciennes liturgies, en Orient et en Occident, montrent vraiment qu'on s'en souciait.

Et que de belles prières, dans la liturgie byzantine par exemple! « Nous tous, fidèles, encore et encore, prions en paix le Seigneur. » « Recevez, ô Dieu, notre prière : rendez-nous dignes de vous offrir des demandes, des supplications et des sacrifices pour tout votre peuple! » (Lit. des fidèles.

6. « Reçois, Seigneur, avec bonté, les paroles de ton Église, pour que tous ses ennemis étant détruits, elle te serve en liberté et sécurité. »

E. Mercenier — F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, Chevetogne, 2e éd., 1947, pp. 242-243.)

En Gaule et en Espagne, la première formule variable que le prêtre adressait aux fidèles, par manière d'exhortation, et qui s'appelait *praefatio missae* dans la liturgie gallicane, *missa* dans la wisigothique, servait spécialement à mettre l'esprit des fidèles en accord avec l'esprit de l'Église à tel jour; l'assemblée devenait ainsi l'Église qui glorifie Dieu pour tel ou tel de ses mystères.

> *Deum... fratres charissimi suppliciter exoremus ut sicut in hac Resurrectione ejusdem (Filii sui) nos a morte perpetua cum illo resuscitavit, ita pietatis suae dono... inlaesos faciat in matris Ecclesiae gremio residere; et conscientiae integritate de regeneratione gaudentes, aeternae primitivorum Ecclesiae, quemadmodum devotione ad praesens, ita devotione adsociet in aeternum*[7] (Missa clausum Paschae, Miss. Got. XLIV).

L'oraison et le rite de la paix avaient pour but secondaire de faire comprendre qu'il leur fallait être bien unis pour être une Église : *ut pacificatam plebem hujus festivitati collectam, sic ab omni simultate separes, ut perfectam tuo conspectui habere digneris*[8] (*Ad pacem*, Miss. S. Saturnini Miss. Got., XVI).

L'union des fidèles entre eux rend possible l'union de l'assemblée avec l'Église du ciel et avec le Christ lui-même.

Da familiae tuae in hac celebritate laetitiae, ut qui te consortem in carnis propinquitate lactantur, ad summorum civium unitatem super quos corpus adsumptum evexisti, perducantur[9] (*Ad pacem*, In die Nat. Dni, Miss. Got., III).

7. « Implorons humblement Dieu, frères très chers, pour que, comme en cette Résurrection de son Fils, il nous a ressuscités avec lui de la mort éternelle, ainsi, par le don de sa bonté paternelle..., il nous fasse reposer sans blessure dans le giron de la mère Église; et que, joyeux de notre régénération, dans une conscience pure, il nous associe dans l'éternité comme dans le présent aux prémices de l'éternelle Église. »

8. « Que ce peuple pacifié, rassemblé pour cette solennité, tu le délivres de toute dissension, pour que tu daignes le regarder comme parfait devant toi. »

9. « Accorde à ta famille, en cette solennité joyeuse, que ceux qui se réjouissent d'être unis à toi par la proximité de ta chair, soient

Souvenons-nous de la célèbre postcommunion romaine dans sa version originelle : *ut quos uno caelesti pane satiasti, una facias pietate concordes*[10] (S. Ver., 1049).

Dans la liturgie romaine ancienne nous trouvons une prière par laquelle on se proposait avant toute autre chose, il est vrai, de demander au Seigneur qu'il bénisse son peuple; mais si on examine attentivement ces oraisons *super populum*, dont nous avons une très grande richesse dans le léonien et le gélasien, on découvre qu'elles avaient pour but secondaire, mais jamais négligé, de former de jour en jour, dans l'esprit des fidèles, la conscience d'être une Église. Le prêtre la chantait à la fin de la messe. C'était lui qui avait rassemblé les fidèles autour de l'autel; après la célébration du mystère, quand ils étaient comblés de grâce, il devait les renvoyer chez eux. A ce moment, ils se trouvaient dans les conditions les meilleures pour connaître qu'ils avaient été vraiment Église et qu'ils devaient continuer, d'une façon plus cachée désormais, une vie d'Église.

De l'ancienne eucologie romaine, on pourrait facilement extraire une doctrine très belle et très riche sur l'assemblée liturgique; on devrait la tirer des collectes, postcommunions, préfaces et même des oraisons *super oblata*, mais très spécialement des oraisons *super populum*. Toutefois, il faudrait ici distinguer les authentiques oraisons *super populum* des fausses. Des trente-sept qui ont passé du sacramentaire grégorien au missel romain, la moitié seulement, dix-huit tout au plus, ont été écrites pour être des oraisons *super populum*, les dix-neuf autres étant de simples collectes. Et si l'on n'oublie pas que gélasien et grégorien ont été à l'usage de deux formes diverses d'assemblée, on nous accordera d'avance que la question n'est pas sans relation avec notre sujet.

Demandons-nous donc quelles étaient les différences de structure ou de contenu entre la collecte et l'oraison *super populum*, différences que les auteurs de ces formulaires ont observées avec rigueur. Nous ne pouvons pas nous attar-

conduits jusqu'à l'unité des citoyens du ciel, au-dessus desquels tu as élevé le corps de ton humanité. »

10. « Ceux que tu as rassasiés par l'unique pain céleste, tu leur donnes d'avoir un même cœur dans une unique piété. »

der à faire des hypothèses sur la préhistoire de l'eucologie : comment serait-on arrivé à la perfection et à la stabilisation de ce style romain des collectes, si caractéristique qu'on peut le distinguer sans effort? Cela nous donnerait l'occasion de constater l'existence d'un type d'oraison *super populum*, peu fréquent d'ailleurs, qui se distingue nettement par sa structure des oraisons collectes. Contentons-nous de signaler les deux particularités de contenu qui sans exception se trouvent dans toutes les oraisons *super populum* du léonien et du gélasien. Tout d'abord, il n'y manque jamais une allusion explicite au peuple fidèle, sous n'importe quel nom : *populus, plebs, familia, fideles, ecclesia, grex, filii tui, famuli et famulae, supplices tui*, etc. D'autre part, en disant la collecte, le prêtre s'inclut lui-même parmi ceux qui bénéficieront des grâces qu'il demande. (Par exemple : *Exaudi, domine, plebem tuam, et quod non habent merita supplicantium, tua nos semper gratia praeveniens largiatur*[11] (Ver., n. 510). Au contraire, en disant l'oraison *super populum*, il s'en détache clairement, il parle strictement comme intercesseur. Il y a un cas où il s'adresse directement au peuple :

> *Exaudiat vos dominus deus noster, et pro sua quemque necessitate clamantem benignus aspiciat; solacia propitius administret, quae humana poscit infirmitas; peccata quae adversantur, avertat; pariterque corporibus vestris et mentibus semper profutura concedat*[12].

Cependant, à l'ordinaire, le célébrant s'adresse à Dieu en lui parlant des fidèles à la troisième personne. Il est absolument insolite qu'il en parle à la première personne. Sans doute, il y a deux oraisons *super populum* où le *sacerdos* parle de lui-même, mais c'est justement pour se distinguer

11. « Écoute, Seigneur, ton peuple, et ce que les mérites des suppliants ne peuvent obtenir, que ta grâce prévenante nous l'accorde toujours. »

12. « Que Dieu notre Seigneur vous exauce, et qu'il regarde avec bonté chacun de ceux qui crie pour son propre besoin; qu'il accorde avec clémence le réconfort que demande la faiblesse humaine; qu'il éloigne les péchés qui s'y opposent; qu'il concède toujours ce qui sera bienfaisant à vos corps aussi bien qu'à vos âmes. »

des fidèles : il craint que ses fautes n'empêchent la bénédiction de Dieu sur son peuple.

Non praejudicet, quaesumus domine, fidelibus tuis nostra minus idonea deprecatio servitutis, sed merita nostra praevincens ecclesiam tuam sanctifica, guberna, salva, prosequere; et tibi sine cessatione devotam perpetua redemptione confirma[13].

Je me demande quelle impression cette prière faisait sur les fidèles s'ils la comprenaient! Mais en voici une autre, certainement encore plus belle :

Tui sunt domine populi qui ministerium nostrae vocis expectant. Quaesumus clementiam tuam, ut salutaria eius poscentibus, quidquid fiducia non habet deprecantis, gratia tua quae bonorum nostrorum non indiget, largiatur[14] (Ver. 467).

Je ne sais pas s'il nous serait possible de trouver beaucoup de textes liturgiques qui montrent avec autant de grandeur et de profondeur l'influence de l'action sacerdotale du prêtre sur les fidèles. Ceux-ci, bien que constitués en dignité de chrétien, ont besoin de l'humble prière de leur *sacerdos* :

quidquid fiducia non habet deprecantis...
nostrae minus idonea deprecatio servitutis...

On y exprime l'action de Dieu dans leurs âmes :

gratia tua quae bonorum nostrorum non indiget.

Enfin, on y voit ce que fait l'assemblée liturgique, ce qu'elle est, et pourquoi elle est.

Pour montrer que les anciennes oraisons *super populum* nous fourniraient une riche doctrine sur l'assemblée, nous pourrions alléguer une très longue liste des expressions

13. « Nous te le demandons, Seigneur, que la prière trop peu digne de ton serviteur ne nuise pas à tes fidèles, mais en allant au-delà de nos mérites, sanctifie, gouverne, garde et protège toujours ton Église; et puisqu'elle t'est consacrée, confirme-la par une rédemption incessante. »

14. « Ils t'appartiennent, Seigneur, les peuples qui comptent sur le ministère de notre parole. Nous implorons ta clémence pour que ta grâce, qui n'a pas besoin de nos lèvres, soit accordée à ceux qui demandent ses bienfaits salutaires, sans avoir confiance en celui qui prononce cette prière. »

dont on y désignait le peuple : *supplex tibi populus, christianae plebis humilitas, familia sacramento tui nominis acquisita, deprecans Ecclesia, clamans Ecclesia, humiles in tua misericordia confidentes,* ou bien les invocations : *Creator populi tui Deus atque reparator, populi tui fidelis institutor et rector,* etc.

L'évêque n'hésite pas à donner à Dieu, en présence de son peuple les titres d'*institutor, rector, custos* et même celui de *Praesul* :

> *Quia in tua protectione confidentes, in te solo Praesule gloriantes, tuo semper foveantur auxilio*[15].

Ces oraisons sont le fruit et le témoignage d'une certaine époque romaine, d'une certaine conception de la liturgie à Rome. Et nous savons que, à la densité des sermons de saint Léon, y a succédé après un certain laps de temps le style plus aimable et plus facile des homélies de saint Grégoire. En matière d'eucologie il est arrivé quelque chose de semblable. Il y a évidemment dans le grégorien une tendance à chercher des oraisons plus faciles à saisir. Nous croyons que l'innovation liturgique la plus importante de l'époque est là, plutôt que dans l'omission de l'oraison *super sindonem* et l'oraison *super populum.* Et cette petite question des oraisons *super populum* nous a montré qu'on ne se préoccupait pas trop de se maintenir dans les lois du classicisme; lois que, faut-il le dire, on a respecté de nouveau à l'époque de Grégoire II, quand on a composé les formulaires pour les jeudis de Carême.

On ne peut prétendre que saint Grégoire s'est laissé porter uniquement par ses goûts personnels. Il cédait au poids d'une mentalité nouvelle, sans doute. Les sacramentaires presbytéraux, antérieur et postérieur au grégorien, se montrent en substance beaucoup plus attachés à la tradition. La réforme de saint Grégoire serait ainsi un magnifique exemple d'adaptation de la liturgie aux exigences d'une époque nouvelle, pour des motifs principalement pastoraux. Mais d'autre part, nous pouvons trouver là une leçon. La

15. « Qu'ils soient toujours réconfortés par ton secours, ceux qui se confient en ta protection, et qui mettent leur fierté en toi, leur seul Chef. »

liturgie comme œuvre d'Église a aussi sa valeur objective, et les fils reçoivent ce que les pères leur laissent. Je ne crois pas que nous ayons trop gagné à cette réforme. Et l'expérience nous dit qu'une fois la réforme accomplie, il devient difficile de retourner aux sources lors d'une nouvelle restauration.

Nous disions tout à l'heure, en faveur de saint Grégoire, qu'il mérite toute admiration pour son œuvre d'accroissement des stations romaines. Nous l'avons vu, c'était une évolution nécessaire pour que la liturgie fût une expression plus visible de l'unité de l'Église urbaine de Rome.

De la comparaison entre le gélasien et le grégorien, nous concluons encore une fois que les innovations réussissent quand elles descendent d'en haut. L'archétype est l'assemblée épiscopale plénière. « *Omnia similiter in omni parochia serventur* », affirme un canon de Nicée (20, II, 675). Nous trouvons surtout dans l'Espagne visigothique cette insistance à prescrire que la liturgie modèle soit celle de l'Église métropolitaine (Epaone, c. 27; VIII, 562; Girone, c. 1; Tolède, IV, c. 2; Brac., I, 1; Ven., VII, 955).

Malheureusement, nous n'avons pas beaucoup de livres liturgiques qui proviennent de paroisses rurales. A Montserrat, l'an dernier, nous n'en avons vu qu'un, d'une paroisse d'Andorre; le n° 1 000 de la Bibliothèque Centrale de Barcelone, du 13e siècle, a l'intérêt de présenter quelques indications en langue vulgaire pour expliquer les textes liturgiques au peuple. Plus la liturgie est célébrée simplement, donc moins elle est riche en éléments expressifs, plus elle a besoin d'être expliquée. Mais la législation franque, qui s'occupait fréquemment de la célébration rurale, nous montre qu'en ce temps-là elle conservait plus de solennité que nous ne l'imaginons parfois. Je renvoie à l'article de Charles de Clercq publié en décembre 1957 et juin 1958 dans la *Revue de Droit Canonique* de Strasbourg.

Le prêtre rural doit avoir chez lui un clerc qui sera son ministre ordinaire. Il ne peut pas célébrer s'il n'y a personne qui lui réponde : *quas ille salutet* (*sic*) *et a quibus ei ille respondeatur*. Son ministre lira l'épître, il chantera à l'église, il tiendra l'école, sorte de séminaire avant la lettre pour préparer de nouvelles vocations au sacerdoce. A l'heure des offices il sonnera la cloche. Le prêtre devra veil-

ler à ce que les fidèles assistent souvent à la messe; et en outre, les fêtes d'obligation, à matines et à vêpres. Ils iront donc à l'église la nuit, en portant des lampes.

Dans l'église, les fidèles chanteront, ou bien ils prieront en silence. Ils y apporteront le luminaire, l'encens, le pain, les prémices des fruits de la terre.

On doit leur donner une instruction très modeste : le prêtre doit prêcher les vérités des symboles de foi, et il leur fera connaître les vertus et les vices principaux. Mais, chaque semaine, par lui-même ou par un autre, il est tenu de leur donner cette instruction.

Ils doivent célébrer *calceati* et avec les ornements appropriés. Chaque église sera pourvue d'une ou deux aubes, deux amicts, deux cordons, deux étoles, deux manipules, deux corporaux, une chasuble de soie, du linge d'autel, un calice et une patène, mais aussi d'un encensoir dont on fera usage à l'évangile et à l'offertoire.

Le dimanche, avant la messe solennelle, le prêtre bénira l'eau et il en aspergera le peuple. Il aura les livres liturgiques suffisants et exacts. D'après les Statuts de Walter d'Orléans et de Riculphe de Soissons, ces livres liturgiques seront un missel, un lectionnaire, un évangéliaire, un psautier, un martyrologe, un antiphonaire, un homiliaire.

Les prêtres doivent moduler les psaumes selon les divisions des versets, et connaître le chant du *Gloria Patri*, du *Credo*, du *Sanctus*. Ils ne doivent pas ignorer les particularités chorales des dimanches et fêtes. Ils doivent soigner le chant de l'office et de la messe. Même les fidèles sauront par cœur le *Pater*, le *Credo*, ils chanteront le *Gloria Patri*, le *Kyrie eleison* et le *Sanctus*. Les prêtres chanteront le *Sanctus* avec le peuple et ne commenceront qu'ensuite les prières qui suivent (Hérard de Tours, c. 16). *Ut presbyteri secreta non inchoent antequam sanctus finiatur, sed cum cunctis clericis et plebe cantent*[16] (Ms. Troyes, n. VIII).

Lors des funérailles, ceux qui ne connaissent pas les psaumes chanteront des *Kyrie eleison* (H. de Tours, c. 58).

Le baptême sera conféré à Pâques et à la Pentecôte; il sera suivi de la messe, pendant laquelle les nouveaux bap-

16. « Que les prêtres ne commencent pas le canon avant la fin du *Sanctus*, mais qu'ils chantent celui-ci avec tous les clercs et avec le peuple. »

tisés communieront; ceux-ci seront pendant huit jours amenés quotidiennement à l'église par leurs parrain et marraine et y communieront (Rodolph. de Bourges, c. 20). Voilà une toute petite réminiscence de la semaine pascale à Rome.

La fête de Pâques, par sa solennité même, supprimait beaucoup des assemblées secondaires. Dans la liturgie visigothique, nous trouvons une *missa in die sabbato paschae si necessitas exegerit ante vigiliae solemnitatem dicenda per titulos*. Mais les cérémonies de la vigile pascale supposent l'assistance de tout le clergé, même des abbés, et donc des moines, à l'assemblée plénière épiscopale.

Le canon 21 du concile d'Arles (M. VIII, 328), qui permet d'ériger des oratoires *in agro*, ajoute que les grandes fêtes de Pâques, Noël, Épiphanie, Ascension, Pentecôte et Saint-Jean-Baptiste ne peuvent être célébrées que *in civitatibus aut in parrochiis*. Le concile *Arvernense* (53, M. VIII, 862) ordonne que les diacres et les prêtres qui exercent leur ministère dans les villages, à l'occasion des grandes solennités (Pâques, Noël et Pentecôte) *mullatenus alibi, nisi cum episcopo suo in civitate teneant*.

Ceci se trouve plus ou moins partout. La solennité exige qu'on s'efforce de participer le plus possible à l'unique assemblée de toute l'Église, parce qu'elle est manifestation de son mystère.

En se voyant entouré de sa couronne sacerdotale, le pape saint Léon disait : *Cumque hanc venerabilium consacerdotum meorum splendidissimam frequentiam video, angelicum nobis in tot sanctis sentio interesse conventum. Nec dubito nos abundantiore hodie divinae presentiae gratia visitari, quando simul adsunt, et uno lumine micant tot speciosissima tabernacula Dei, tot membra excellentissima corporis Christi*[17] (Sermon II).

Et lui-même croyait que les ordinations sacerdotales devaient se faire toujours en la vigile qui précède le diman-

17. « Et lorsque je vois cette splendide affluence de mes vénérables frères dans le sacerdoce, je comprends que l'assemblée des anges est présente auprès de tous ces saints. Et je ne doute pas qu'aujourd'hui nous sommes visités par une grâce plus abondante de la divine présence, lorsque sont réunis et brillent d'une seule lumière tant de magnifiques tabernacles de Dieu, tant de membres si éminents du corps du Christ. »

che, parce que la communication du sacerdoce ne peut pas se détacher du mystère pascal. Il faut que l'évêque, le prêtre et le fidèle contemplent dans leur assemblée, nécessairement limitée, une large vision de l'Église. Et la liturgie elle-même nous aide à la trouver par ses prières de communion avec toute l'Église.

Je voudrais évoquer en terminant quelques textes mozarabes que je considère comme les plus expressifs à ce sujet. Ce sont d'abord les diptyques pour l'Église.

Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus, ut eam Dominus fide, et spe et charitate, propitius ampliare dignetur. Omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos, ut eos Dominus propitius respicere, redimere, sanare et confortare dignetur[18].

Voici maintenant les diptyques pour la hiérarchie. Ils ne se borne pas à manifester une union spirituelle avec le pape et les évêques. Ils disent *offerunt*. On les considère, d'une certaine manière, comme des offrants du même sacrifice :

Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri, papa romensis et reliqui, pro se et pro omni clero et plebibus Ecclesiae sibimet consignatis, vel pro universa fraternitate. Item offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes, in honorem sanctorum pro se et suis.

Et le chœur répond :

Offerunt pro se et pro universa fraternitate[19].

L'autre texte que je voudrais présenter comme un exem-

18. « Nous avons présente à l'esprit, dans nos oraisons, la Sainte Église catholique, pour que le Seigneur daigne dans sa bonté la faire croître en foi, en espérance et en charité. [Nous avons présents à l'esprit] tous les pécheurs, les captifs, les infirmes et les voyageurs, pour que Dieu daigne dans sa bonté les regarder, les racheter, les guérir et les fortifier. »

19. « Ils offrent l'oblation au Seigneur Dieu, nos évêques, le pape de Rome et les autres, pour eux-mêmes et pour tout le clergé et les peuples de l'Église qui leur sont confiés, et pour l'assemblée universelle des frères. Ils offrent de même, tous les prêtres, diacres, clercs et laïcs qui sont autour, en l'honneur des saints, pour eux-mêmes et pour les leurs. — Ils offrent pour eux-mêmes et pour l'assemblée universelle des frères. »

ple d'extension universelle de la prière, dans l'espace et le temps est l'embolisme du *Pater*.

Liberati a malo, confirmati semper in bono, tibi servire mereamur Deo ac Domino nostro. Pone Domine finem peccatis nostris, da gaudium tribulatis, praebe redemptionem captivis, sanitatem infirmis, requiemque defunctis; concede pacem et securitatem in omnibus diebus nostris, frange audaciam inimicorum nostrorum.

Et il finit, avec une intonation musicale plus solennelle :

Et exaudi Deus orationes servorum tuorum, omnium fidelium christianorum, in hac die et in omni tempore. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat per omnia semper saecula seculorum. Amen[20].

Dom Georges Pinell,
Moine de Montserrat.

20. « Délivrés du mal, toujours confirmés dans le bien, puissions-nous te servir, notre Dieu et Seigneur. Mets fin, Seigneur, à nos péchés, donne la joie aux éprouvés, procure le rachat aux captifs, la santé aux infirmes, et le repos aux défunts; accorde la paix et la sécurité en tous nos jours, brise l'audace de nos ennemis. Et exauce, ô Dieu, les prières de tes serviteurs, tous les fidèles chrétiens, en ce jour et en tout temps. Par Notre-Seigneur... »

La Semaine Internationale d'études

LITURGIE ET MISSIONS

(Nimègue-Uden, 11-18 septembre 1959)

Lors du Congrès International de Pastorale Liturgique à Assise en septembre 1956, l'un des rapports les plus remarqués avait été celui de Mgr Van Bekkum, Vicaire apostolique dans l'île de Florès (Indonésie), consacré aux problèmes particuliers qui se posent à la pastorale liturgique en pays de missions. Ces problèmes avaient déjà fait l'objet d'un colloque tenu immédiatement avant l'ouverture du congrès[1]; ils avaient été abordés occasionnellement depuis quelques années, et notamment dans un magistral article de Mgr Van Bekkum reprenant les thèmes principaux d'un rapport remis par lui à l'Institut liturgique de Trèves[2].

Depuis lors ces préoccupations n'ont fait que s'intensifier, et un peu partout, dans les nouvelles chrétientés, les initiatives se multiplient pour rendre possible et efficace la participation active des fidèles aux célébrations liturgiques en tenant compte de la diversité et des richesses propres aux cultures non européennes. Un peu partout les évêques et les vicaires apostoliques sollicitent du Saint-Siège les indults autorisant des adaptations souhaitables et notamment l'emploi de la langue vernaculaire pour les lectures et les pièces chantées, le transfert de célébrations telles que les Rogations ou la Commémoraison des défunts pour tenir compte de la variété des climats ou des traditions locales. L'encyclique *Musicae Sacrae*, le discours de Pie XII aux congressistes d'Assise, l'Instruction du 3 septembre 1958 témoignaient de la volonté du Saint-Siège d'encourager ces préoccupations.

Le temps semblait donc venu de favoriser une rencontre qui permettrait de faire le point et de rechercher les moyens les plus convenables pour favoriser le développement de la Pastorale liturgique dans les Églises qui s'implantent parmi les peuples de culture non européenne. L'initiative en revient à l'Institut de Pastorale missionnaire de Manille et à son infatigable anima-

1. Publication des principaux rapports dans *Église Vivante*, IX, 1 (janvier 1957).

2. Texte français dans *Les Missions catholiques*, 53-54 (juillet-août 1956).

teur le P. J. Hofinger, s.j., dont l'intervention à la journée missionnaire d'Assise avait été remarquée[3].

Grâce à l'appui du Secrétariat liturgique interdiocésain et de l'Institut de Missiologie de l'Université de Nimègue, à la générosité de l'épiscopat allemand et à la collaboration scientifique de divers instituts liturgiques, la rencontre put se tenir sous forme d'une Semaine internationale d'études qui rassembla sous la présidence du cardinal V. Gracias, archevêque de Bombay, une quarantaine d'évêques et plus de soixantes prêtres de la plupart des pays d'Afrique et d'Asie. Ce fut sans doute le trait le plus immédiatement frappant de cette rencontre que de témoigner de la place grandissante tenue dans l'Église catholique comme dans toutes les grandes institutions internationales par des hommes issus de peuples légitimement soucieux de voir reconnues leurs cultures et leurs traditions. Certes beaucoup d'entre eux ont été formés à Rome ou dans le cadre de Congrégations occidentales, tous ont reçu l'empreinte de la formation cléricale latine et savent apprécier les richesses qui leur ont été transmises par son intermédiaire, mais ils perçoivent combien il est urgent de dégager l'Église de tout ce qui pourrait sembler une survivance inutile de l'hégémonie occidentale et de témoigner par les faits que, n'étant liée à aucune culture, elle est en mesure de les assumer toutes en ce qu'elles ont de meilleur.

Les deux conférences publiques données à Nimègue à l'occasion de l'ouverture solennelle de la Semaine fournirent au cardinal Gracias et à Mgr J. Blomjoens, Hollandais, évêque au Tanganika, l'occasion de rappeler ces principes fondamentaux et de les appliquer à la situation actuelle. Le Président de la Semaine mit l'accent sur le souci permanent de l'Église de maintenir vivante la tradition en adaptant à chaque temps et à chaque situation ses modes d'expression. Sur certains points, tels que l'emploi de la langue vernaculaire ou la réception de coutumes locales, les avis diffèrent et des arguments sont présentés en sens contraire, mais la doctrine de l'Église est ferme sur le devoir de sauvegarder les valeurs particulières de chaque culture comme sur celui de favoriser une liturgie vivante par la participation active de tous les fidèles. Mgr Blomjoens montra comment la profondeur et la rapidité des transformations en cours dans les civilisations traditionnelles requiert de l'Église une intensification et une adaptation de sa tâche éducatrice. Or, c'est avant tout par et dans sa liturgie que l'Église initie ses membres aux attitudes spécifiques de l'existence chrétienne. C'est aussi à travers elle que les cultu-

3. On doit au P. Hofinger et à ses collaborateurs un remarquable instrument de travail : *Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire* (Éd. française, *Lumen Vitae*, Bruxelles). Cf. ci-dessous, p. 172.

res non occidentales pourront le plus largement enrichir le christianisme. Face au risque de matérialisme et de déshumanisation que comporte la civilisation technique, « il est clair que la liturgie avec ses sacrements et ses sacramentaux, l'accent qu'elle met sur la *consecratio mundi* d'une part et de l'autre le culte communautaire, constitue un point de contact remarquable avec les cultures non occidentales ».

Le premier rapport de la session d'études, qui se poursuivit ensuite dans le cadre discret et hospitalier du petit bourg d'Uden, fut consacré au « Primat du spirituel et du religieux dans l'entreprise missionnaire ». Avec l'autorité d'un Supérieur général de grand Institut missionnaire, le T. R. P. J. Schütte, s.v.d., souligna les côtés positifs et les exigences spirituelles de la crise présente qui prive de plus en plus l'Église de l'appui des puissances temporelles et l'oblige même souvent à renoncer aux œuvres éducatives et charitables qui accompagnaient habituellement l'évangélisation. C'est une raison nouvelle de faire fond sur les valeurs proprement spirituelles, et la pastorale liturgique apparaît de plus en plus comme un instrument privilégié d'une formation authentiquement chrétienne.

Les principes fondamentaux ainsi rappelés servirent de base à l'étude des principaux chapitres de cette pastorale liturgique en pays de missions. Après que le P. A. Seumois, o.m.i., eut dressé un vaste bilan historique de la continuité des directives de l'Église en ce domaine, et que quelques évêques eurent apporté des précisions sur l'urgence du renouveau liturgique en Extrême-Orient, en Afrique, dans les pays nordiques, une journée entière fut consacrée à la pastorale de la messe communautaire et aux problèmes que pose sa réalisation. La même attention, soutenue par la présentation d'exemples concrets, de suggestions, de prototypes de réalisations, fut ensuite portée au rituel du baptême et plus spécialement à la restauration d'une liturgie catéchuménale, au mariage, aux funérailles. Les questions complexes et difficiles que pose le rétablissement d'un diaconat de plein exercice donnèrent occasion à un échange de vue particulièrement enrichissant qui montra tout le travail qui reste encore à faire pour que s'établisse une théologie commune du diaconat.

Si l'utilisation des langues vernaculaires et *a fortiori* celle des mélodies indigènes, d'ailleurs encouragée par *Musicae sacrae*, ne pose pas de difficultés de principe, il en va autrement pour l'adoption dans la liturgie chrétienne des coutumes locales se rapportant par exemple au mariage ou aux funérailles. Les discussions sur ce point mirent en évidence combien une solide formation historique et une large connaissance de la tradition universelle de l'Église, sous les formes si variées qu'elle a revêtues en pareille matière selon les temps et les lieux, serait nécessaire à

ceux qui ont mission non seulement d'annoncer l'Évangile, mais de planter l'Église en des terres nouvelles.

Ce désir d'une formation liturgique solide et profonde pour les futures missionnaires fut nettement exprimé tout au cours de la semaine. La dernière journée de travail fut tout entière consacrée à étudier les moyens à mettre en œuvre pour le réaliser. Formation de base dans les séminaires et les scolasticats, mais aussi « éducation permanente » dans laquelle les évêques ont un rôle éminent à jouer par leurs monitions, instructions et directoires. Mais il faudrait pour cela que s'instituent, au plan des grands ensembles culturels d'abord, mais aussi, le plus rapidement possible, au niveau des diverses régions, des centres de formation et de documentation dont l'Institut de Pastorale Missionnaire de Manille et, à un moindre degré, le Centre catéchétique de Mayidi au Congo belge constituent des prototypes. Certains exprimèrent même le vœu de voir créer à Rome un centre coordinateur auprès duquel les évêques pourraient trouver informations et documents. Il semble en effet que le développement du renouveau liturgique en pays de nouvelles chrétientés se trouve entravé par l'isolement, l'absence de renseignements sur ce qui se fait ailleurs dans des conditions comparables, bien différentes de celles que connaissent les régions de culture occidentale, dans lesquelles l'Église est depuis longtemps implantée et où des traditions sont depuis longtemps établies.

Ce sera peut-être le résultat le plus assuré de la présente Semaine que d'avoir rompu cette barrière stérilisante de l'isolement, d'avoir permis aux participants de prendre conscience de la convergence profonde de leurs aspirations. Parmi les vœux formulés par les congressistes pour être soumis aux Congrégations romaines compétentes, il en est plusieurs qui dépassent largement les préoccupations propres aux pays de missions et intéressent l'Église tout entière. L'attention bienveillante avec laquelle le Saint-Père et ses collaborateurs ont suivi le travail de la Semaine laisse espérer qu'il sera tenu grand compte non seulement des vœux explicitement formulés, mais des réflexions et suggestions dont le cardinal Gracias a bien voulu se faire l'interprète dans le compte rendu qu'il put faire oralement lors de son passage à Rome. A l'approche d'un concile qui aura à connaître de la grande réforme liturgique amorcée depuis le pontificat de saint Pie X, la Semaine d'études de Nimègue-Uden apparaît comme un gage prometteur[4].

I.-H. Dalmais.

4. Les rapports seront édités en allemand, anglais et français. L'édition française, annoncée pour le début de 1960, est assurée par le centre *Apostolat liturgique* de l'abbaye Saint-André-lès-Bruges.

Le mouvement liturgique aux Indes

Le mouvement liturgique aux Indes est un phénomène plutôt récent. Il serait intéressant d'établir les raisons de ce retard. Il doit être dû en partie à certaines formes de spiritualité trop individualistes et aussi à un manque de conviction concernant la place de la liturgie dans l'économie salvatrice de l'Église.

Nous pourrions peut-être dater les débuts timides du mouvement de l'année 1938. C'est alors que commença la revue destinée au clergé indien *The Clergy Monthly*, alors publiée à Madras, et que parut la première édition du petit livre si suggestif du R. P. J. Pütz, professeur au collège théologique s. j. de Kurséong : *My Mass*. Deux ans plus tard le même auteur prenait la direction de la revue citée plus haut, et dès le premier numéro paru sous sa direction on put y lire un article sur la messe dialoguée.

Par la suite des efforts dans un sens d'une participation plus active à la liturgie apparaissaient ici et là, par exemple dans la mission de Ranchi (Pères Jésuites belges) et dans celle de Jubbulpore (Pères Prémontrés hollandais), mais ce n'était guère généralisé. Il fallut attendre la publication de l'encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947), l'insistance grandissante sur l'usage de la langue vivante, les nombreuses publications en langue anglaise d'après-guerre pour voir un mouvement réel se dessiner aux Indes.

Un premier effort dans ce sens fut la lettre de l'Internonce, Mgr L. P. Kierkels, c. p., qui proposait un plan de traduction des rituels en langue vivante. Traduction que la Congrégation de la Propagnde avait déjà proposée en 1941 et reprise en 1949. La réponse aux insistances romaines fut bientôt encourageante. De 1950 à 1958 on vit successivement la publication des rituels ou *collectio rituum* avec texte bilingue en langue hindie, mahrattie, konkanite, bengalie, tamil et talugu. La publication du texte latin-bengali est certainement la plus réussie tant du point de vue littéraire que de celui du nombre des textes et même de la présentation typographique.

La conférence de Pachmarhi dont nous relatons ci-dessous les débats fut aussi précédée de deux sessions destinées au même public, les prêtres diocésains et réguliers du nord et du centre de l'Inde. An cours de ces deux sessions de juin 1956 et de mai 1957 des exposés sur la liturgie, ses possibilités d'adaptation et d'influence apostolique, eurent lieu. C'est surtout Mgr Malenfant, préfet apostolique de Banaras-Gorakhpur, qui fut l'animateur de ces exposés, comme aussi du renouveau liturgique et artistique en général. En mai 1957, le

R. P. F. Van Helvert, o. praem. (Jubbulpore) présenta un rapport détaillé sur l'adaptation liturgique.

Comme nous le noterons plus loin, la hiérarchie de l'Inde a établi depuis 1944 le C.B.C.I. ou *Catholic Bishops' Conference of India*. Presque chaque année se réunissent les membres de ses deux comités centraux, *Working and Standing Committees*. C'est surtout depuis 1956 que cet organe de la hiérarchie a commencé à prendre un intérêt plus précis au mouvement liturgique proprement dit. Mais déjà auparavant le directeur de la section catéchétique, Mgr Marc Gopu, archevêque d'Hyderabad, avait insisté à plusieurs reprises sur l'importance du renouveau liturgique pour l'Église missionnaire. Mgr Léonard, s. j., archevêque de Maduré, est de son côté le directeur de la section des séminaires, et il n'a pas manqué de souligner dans ses rapports de 1956, 1957 et 1958, l'importance capitale de la liturgie au point de vue de l'esprit et de la spiritualité, autant qu'au point de vue pratique, dans la formation des séminaristes de l'Inde. En novembre 1957 le *Standing Committee* approuva la formation d'une commission d'apostolat liturgique, dont la première réunion eut lieu à Pachmarhi comme nous l'indiquerons ci-dessous. Dans le dernier « Rapport des réunions du *Sanding Committee* », Bangalore, 28 novembre-3 décembre 1958, on a publié le résumé de la session de Pachmarhi présenté par Mgr Marc Gopu.

Tels sont les grands traits de l'histoire récente du mouvement liturgique aux Indes. Il n'ont d'autre but que d'introduire notre résumé des deux sessions liturgiques de 1958.

Au cours de l'an dernier, l'Inde a connu deux sessions liturgiques. La première eut lieu du 20 au 29 mai à Pachmarhi, dans le nord de l'état de Madhya-Pradesh. Une quarantaine de prêtres y prirent part, diocésains et réguliers (capucins, jésuites, prémontrés, et un carme d'Alwaye). C'est Mgr Marc Gopu, archevêque d'Hyderabad, qui en fut le président. Il fallait s'y attendre un peu puisque cet éminent prélat est aussi à la tête de la commission liturgique du C.B.C.I. (*Catholic Bishops' Conference of India*). Il avait du reste profité de cette session pour réunir tous les membres de cette commission. Ils répondirent tous au rendez-vous, à l'exception de celui qui devait représenter le clergé syro-malabar. Mais grâce à cette réunion plus spéciale nous eûmes la joie de pouvoir rencontrer plusieurs prêtres du Sud, en particulier du pays tamoul. Leur présence donnait un caractère encore plus universel à cette session. Elle était surtout faite pour le clergé du nord et du centre de l'Inde. Mgr Gopu était entouré de NN. SS. Dominique Athaide, o. m. cap., archevêque d'Agra, Dubbelman, o. praem., évêque de Jubbulpore, et J. Malenfant, o. m. cap., préfet apostolique de Bénarès-Gorakhpur. Le vicaire général de Nagpur, Mgr Castellino, était l'organisateur très efficient de cette session.

A part les conférences et discussions sur la liturgie, Pachmarhi eut aussi une série de quatre conférences traitant des méthodes d'apostolat parmi les populations aborigènes du Chota-Nagpore (P. A. Van Exem, s. j.). De plus, grâce à la présence de Mgr J. Malenfant, o. m. cap., président de la commission d'Art sacré du C.B.C.I.,

un bon nombre de participants purent discuter à loisir le problème de l'adaptation de l'art chrétien aux Indes, et les possibilités immédiates d'une évolution dans ce sens.

C'est à Madras, du 9 au 12 décembre 1958, que se tint la seconde conférence liturgique, dans les vastes locaux du « Centre catholique » et sous l'égide de S. Exc. Mgr L. Mathias, archevêque de Madras-Mylapore. Plus de cent cinquante participants s'y rencontrèrent. Quelques-uns d'entre eux avaient déjà fait connaissance durant la semaine de Pachmarhi. D'ailleurs la session de Madras avait été organisée pour répondre à une des plus importantes suggestions de Pachmarhi, celle de réunir des conférences liturgiques sur un plan plus régional. Actuellement la réunion de Madras fut pratiquement réservée aux régions de langue tamoul. La grosse majorité des nombreux prêtres, des quelques religieuses, et d'un petit nombre de laïques appartenaient aux diocèses de l'État de Madras dont la langue presque exclusive est le tamoul. Il faut noter que presque tous les diocèses de cette langue y étaient représentés.

Le P. Hofinger, s. j., fut vraiment l'âme du congrès de Madras. Grâce à son influence souriante mais exigeante, les discussions demeurèrent profondément réalistes et les nombreux échanges de vue ne dévièrent que rarement du sujet imposé. Il fut secondé par Mgr Fernando, évêque de Tuticorin, qui est bien un passionné de la liturgie vivante, comme aussi par Mgr Arulapa, curé de la paroisse cathédrale de Mylapore et Mgr J. M. Villavarayan, vicaire général de Kottar.

La semaine de Pachmarhi avait insisté davantage sur les aspects doctrinaux de la participation active des fidèles à la liturgie. Les quatre journées de Madras se passèrent dans un climat plus proche des nécessités pastorales de la région tamoule. Il faut cependant souligner que ces deux sessions se situaient dans une optique semblable. La preuve en est la similarité des sujets traités.

A Pachmarhi nous avons eu comme conférenciers les personnalités suivantes : Mgr J. Malenfant sur l'urgence d'un renouveau liturgique dans un pays de mission; le P. H. Staffner, s. j., de Poona, sur la théologie liturgique de la messe; le P. J. Pütz, s. j., de Kurseong, sur les moyens de rendre la participation plus vivante; le P. F. van Helvert, o. praem., de Jubbulpore, sur le service dominical sans prêtre; l'abbé A. Fernandez, de Bombay, sur la formation liturgique des enfants et des jeunes gens; l'abbé Swami Amaladasan de Kumbakonam sur musique et liturgie. Le P. J. Kellner, s. j., récemment décédé, fut empêché au dernier moment d'atteindre les Indes, et de nous parler de la prédication kérygmatique à la messe. Mais le P. J. Pütz résuma son rapport et en fit un commentaire très suggestif.

Le dernier jour de la semaine, Mgr Gopu résuma les recommandations discutées et préparées par les membres de la commission liturgique du C.B.C.I. Ces recommandations visent à répandre aux Indes les principes et les méthodes les plus adaptées pour animer le mouvement liturgique, surtout la participation active des fidèles à la messe.

Madras connut sept conférences parmi lesquelles l'allocution d'ouverture prononcée par Mgr L. Mathias exprima toute l'importance d'une compréhension efficace de la liturgie par les fidèles. Les autres rapporteurs furent : le P. L. Sundaram, s. j., de Madras; les deux prélats déjà mentionnés; le P. C. Mauri, s. d. b., de Poonamallee; le P. H. Staffner, s. j., de Poona; l'abbé Swami Amaladasan de Kumbakonam; Dom Bède Griffiths, o.s.b., de Kurisumala Ashram (monastère de rite oriental récemment fondé au Malabar).

A Madras, on pouvait sentir non seulement l'influence de la session de Pachmarhi, mais aussi celle de l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites (3 septembre 1958). Je note au passage quelques aspects plus caractéristiques qui ressortent des conférences et des nombreuses discussions qu'elles provoquèrent :

1. Dans le diocèse de Kottar, l'année en cours sera consacrée à la diffusion de la pastorale liturgique. Dans chaque paroisse, un groupe de missionnaires qualifiés exposera les principes et les méthodes les plus concrètes d'une participation active des fidèles à la messe et aux sacrements.

2. L'usage du missel fut l'objet d'une longue et très utile discussion. Plusieurs participants ne manquèrent pas de souligner que l'usage du missel n'était guère pratique dans beaucoup de paroisses, car les fidèles ne sont pas assez éduqués pour s'en servir de façon efficace. De plus, un usage exclusif du missel tend à réduire la participation à la messe et aux offices et en tout cas la rend trop individualiste.

3. A plusieurs reprises la question de la langue parlée et de son emploi dans la liturgie fut soulevée. Sans doute souligna-t-on l'importance à ce sujet de l'indult récemment accordé à l'archevêché de Madras-Mylapore. Cet concession est fort semblable à celle déjà obtenue par la province ecclésiastique d'Agra, et qui vient d'être étendue à l'archevêché de Ranchi. Mais certains voudraient des permissions plus larges, surtout pour les lectures bibliques. D'autres voudraient aussi un rituel tamoul plus abondamment fourni, à l'exemple des rituels hindi et bengali déjà publiés.

4. Un bon nombre de participants montrèrent l'importance d'un laïcat conscient de ses devoirs liturgiques. C'est là que réside en partie la solution du problème de la participation active, surtout aux messes communautaires du dimanche et aux grands sacrements de la vie chrétienne.

5. Il n'y a guère de possibilité réelle d'un renouveau liturgique sans sa contrepartie biblique. Mais il faut bien avouer que la connaissance active de la Bible est fort déficiente parmi les fidèles, sinon dans le clergé. D'ailleurs il faudrait posséder une nouvelle version tamoule de la Bible. L'ancienne est traduite de la Vulgate et son style est fort ancien. Il existe bien une nouvelle édition du Nouveau Testament, mais elle ne satisfait guère les exigences d'un renouveau biblique.

Mgr L. Mathias vint en personne présider la dernière session des journées de Madras. Il approuva complètement les vœux du congrès, que lit Mgr Arulapa. Ces vœux insistèrent sur l'éducation litur-

gique des fidèles, en particulier des enfants, sur la nécessité d'un minimum d'effort de la part du clergé, tant dans les paroisses que dans les écoles, enfin sur la diffusion progressive de la messe dialoguée d'après les divers degrés indiqués dans l'Instruction romaine.

Au cours de la session de Madras les participants purent assister à trois fonctions liturgiques. Elles furent organisées d'après les permissions de l'Indult obtenu pour l'archidiocèse. La première consista en une messe lue dialoguée. L'épître et l'évangile furent lus par le célébrant d'abord en latin, puis, tourné vers les fidèles, en tamoul. Des enfants bien entraînés rendirent cette messe communautaire très vivante. Le 10 décembre eut lieu une messe solennelle du soir, dont le commun fut entièrement chanté en anglais. Les lectures furent d'abord chantées en latin, puis successivement le sous-diacre et le diacre se tournèrent vers l'assemblée et les reprirent sans chant en anglais. Le lendemain fut célébrée, le soir également, une messe solennelle dont le commun était chanté en tamoul sur une musique indienne, et les lectures reprises en tamoul par les ministres après le chant latin. Cette messe fut considérée par tous comme une réussite, tant par le chant très prenant que par l'impression d'avoir vécu, d'avoir compris.

Comme l'a affirmé le P. Hofinger au cours de la session de clôture, le mouvement liturgique a bien commencé aux Indes. Il faudra encore beaucoup d'efforts dans ce domaine, mais le branle est déjà donné, et le clergé répond déjà magnifiquement à l'inspiration venue de Rome et exprimée par de nombreux évêques, et par l'organe principal du clergé indien, *The Clergy Monthly*.

On ne peut cependant cacher certains obstacles. Par exemple plusieurs des grandes communautés catholiques indiennes — Latins du malabar, Mangaloriens, Goanais, etc. — ne sont guère affectés par le mouvement liturgique, encore moins par celui de la lecture biblique. Mais là certains chefs d'Église, certains prêtres plus au courant du mouvement général de l'Église perçoivent davantage la nécessité d'un renouveau rapide en ces domaines. Ils y sont invités surtout par de nombreux jeunes catholiques dont la transformation spirituelle exige une dévotion mieux centrée sur les mystères essentiels de l'Église et sur la méditation des deux Testaments, surtout des évangiles et de saint Paul.

E. R. Hambye, s. j.
St Mary's Theological College,
Kurseong, Inde.

Note sur la situation liturgique des rites syriens de l'Inde

A part les quelques milliers d'Arméniens, presque tous dissidents et sans aucune relation avec l'effort missionnaire catholique, l'Inde a l'avantage de posséder deux rites orientaux, celui des Syriens Orientaux ou Chaldéens, les Syro-Malabars, et celui des Syriens Occidentaux (rite syrien pur d'Antioche), les Syro-Malankars et les Jacobites.

Nous avons à dessein introduit le mot « situation » dans le titre de cette note. C'est qu'il n'y a guère raison de parler d'un mouvement liturgique pour ces rites, ou du moins pas encore. En ce qui concerne les Syro-Malankars, catholiques venus de la dissidence jacobite depuis plus d'un quart de siècle, le mouvement liturgique n'aurait guère de signification pour eux. En effet leur rite est un des plus vivants et des plus populaires que l'on puisse rencontrer. Il satisfait à toutes les exigences du mouvement liturgique dans son ensemble : usage de la langue vivante (Malayalam) au degré maximum; chant adapté aux conditions locales; participation intime et immédiate, spontanée, des fidèles; intégration de l'élément laïque dans la célébration liturgique, etc. Ces catholiques n'ont guère subi de latinisations, et le peu qu'ils en ont pris a été éliminé par une instruction vigoureuse de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale en 1957.

La situation des Syro-Malabars, les vieux catholiques de rite chaldéen, n'est guère attirante du point de vue liturgique. Leur rite, encore relativement vivant et compris au 16e siècle, a subi des piqûres si fortes de la part des latinisations et de la spiritualité baroque qu'il est tombé en complète léthargie. Non seulement les textes liturgiques ont été abîmés ou même supprimés, mais tout introduction légitime de la langue vivante y a été empêchée. La dévotion des fidèles a dû normalement trouver des remplacements, ce qui fut fait avec l'aide des multiples « offices de dévotion » introduits par les missionnaires latins depuis le milieu du 16e siècle. Encore actuellement, il n'y a guère d'aspiration liturgique, excepté chez quelques prêtres plus éclairés, chez un bon nombre de laïques mieux instruits. Situation assez négative, qui n'a pas cependant empêché le Saint-Siège de songer à redonner aux Syro-Malabars une liturgie orientale complète, vivante, adaptée. Depuis trois ans une commission romaine y travaille. Non seulement les textes originaux du missel, rituel, bréviaire, etc., seront rétablis dans leur fraîcheur première, mais ils seront en bonne part traduits en langue Malayalam. Il s'agit d'une véritable révolution liturgique, et on peut s'attendre à des résultats splendides pour cette belle Église, déjà si prospère et si pleine de promesses d'avenir.

E. R. H.

BIBLIOGRAPHIE

Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire, Bruxelles, éditions de « Lumen Vitae », et Bruges, éditions « Apostolat liturgique » de l'abbaye de Saint-André, 1959, 23 × 15, 370 pp. (Coll. « Cahiers de Lumen Vitae », XIV).

Cet ouvrage est le fruit de la collaboration des PP. Hofinger, Kellner (†), Brunner et Seffer, membres de l'*Institut de pastorale missionnaire*, fondé par les Jésuites à Manille. Composé en pays de Mission, par des auteurs en contact quotidien avec les problèmes missionnaires, il répond très bien au but qu'il s'est assigné : venir en aide aux missionnaires pour les éclairer et leur suggérer des solutions pratiques. Il le fait d'une manière très équilibrée, traitant d'abord les questions de principe, abordant ensuite les problèmes pratiques auxquels s'affronte le ministère des âmes.

Pour ce qui concerne les principes, le P. Hofinger, en des pages vigoureuses basées sur les enseignements de l'histoire et sur les nécessités pastorales actuelles, met bien en lumière le rôle primordial qui revient à la pastorale liturgique dans l'implantation profonde et durable du christianisme : elle seule peut transmettre et faire vivre le mystère chrétien dans toute son ampleur et son authenticité. L'idéal qu'elle se propose est de mettre à la portée des fidèles les richesses de la liturgie : ses richesses cultuelles (la liturgie éduque à la vraie prière chrétienne, hommage au Père par le Fils dans le Saint-Esprit), ses richesses évangélisatrices (grâce à la revalorisation de la liturgie de la Parole), ses richesses pastorales (en développant l'esprit communautaire et le sens de l'Église, source d'où l'apostolat des laïcs doit tirer son essor). Pour la réalisation de cet idéal, certains aménagements paraissent souhaitables dans la liturgie actuelle. Il est agréable de constater que ces vœux concrets, exprimés parfois ardemment par le monde missionnaire conscient de ses responsabilités évangélisatrices et ecclésiales, rejoignent les préoccupations du renouveau liturgique, telles qu'elles ont été formulées entre autres aux Sessions de Maria-Laach et de Lugano. Les nécessités missionnaires entraînent plus loin cependant, en des points particuliers soulevés par la rencontre des cultures : le langage des gestes, la symbolique en général peuvent différer grandement d'une civilisation à l'autre. Une adaptation est souhaitable; elle n'est d'ailleurs que le conditionnement pratique de la catholicité réelle et concrète de l'Église, assumant en elle les valeurs authentiques de toutes les civilisations, de sorte que chaque membre de la grande famille des peuples se sente chez lui dans l'Église, comme un enfant chez sa mère. Ce souhait est de voir instaurée, en Liturgie, une souple conformité plutôt qu'une stricte uniformité. Il ne s'agit pas « de créer un « rite missionnaire », mais seulement des variantes

du rite romain, par lui-même assez souple pour s'ajuster au caractère de chaque peuple, sans renoncer à ses formes essentielles » (p. 350).

Le grand mérite du livre n'est cependant pas à rechercher du côté des principes. Les développements sur la participation à la messe, sur l'organisation des services religieux en l'absence de prêtre, proposent des solutions pratiques, des schèmes de célébration, des textes de prières et de chants, qui rendront de très grands services aux pasteurs. La « prière d'action de grâces », dialoguée entre le catéchiste et les fidèles, comme pendant de la Préface, à l'office dominical sans prêtre, est d'une très belle venue (p. 192). Les éditeurs ont encore ajouté à la richesse initiale des exposés, en indiquant en note certaines solutions préconisées par les directoires de la pastorale de la messe publiés en langue française, et en signalant les fiches de chant du répertoire du C.P.L.

En traitant du baptême, le P. Seffer se fait l'écho des désirs du monde missionnaire de voir rétablie l'ancienne discipline permettant d'étager les rites tout au long du catéchuménat. Cette solution l'amène à présenter une catéchèse mystagogique, pour chacune des étapes proposées, mettant en relief l'entrée progressive du catéchumène dans le mystère pascal, sa conformité de plus en plus poussée au mystère de la Mort et de la Résurrection du Christ. Le rappel des grands thèmes bibliques et patristiques donnent à cet exposé une très grande richesse de suggestion. Un seul regret, c'est que la confirmation et l'eucharistie n'aient pas été traitées dans cette perspective de sacrements de l'initiation chrétienne. Et pourtant, s'il est une situation pastorale apte à mettre en pleine valeur cet aspect, c'est bien celle du monde missionnaire.

Dans les chapitres sur le mariage (P. Kellner) et la liturgie des malades et des mourants (P. Hofinger), les auteurs dépassent de loin le domaine de la liturgie et font des considérations très pertinentes pour la pastorale générale. Ils traitent parfois de problèmes délicats (p. e. la confrontation de l'esprit des funérailles païennes avec l'esprit chrétien) sur lesquels la réflexion ne peut être que salutaire.

Nulle part dans le livre n'est traitée *ex professo* la question de l'adaptation, mais elle émerge à chaque page. On y chercherait en vain la préoccupation systématique du baptême des cultures. L'accent est mis ailleurs, sur le fonds biblique et patristique de la Tradition (dont la Liturgie est l'un des dépôts de choix), qu'il s'agit de « transmettre », de mettre à la portée de peuples vivant dans une ambiance culturelle autre que la nôtre. C'est, à notre avis, la vraie perspective dans laquelle doit se placer l'Église missionnaire. Celle héritée des premiers siècles de l'expansion chrétienne, pendant lesquels, selon le P. Daniélou (dans *Bible et Liturgie*), sur le fondement biblique se sont greffées des harmoniques helléniques. Et c'est pour rejoindre cette « pastorale missionnaire » traditionnelle, que l'on suivra le P. Hofinger, plaidant pour une catéchèse plus biblique; que l'on admirera le P. Brunner montrant « la place des psaumes dans le culte en mission ». Nous avons là, dans la Bible présentée par l'Église, l'élément fondamental et immuable, sur lequel doivent venir s'enter les valeurs culturelles locales. Parmi ces valeurs, une des plus carac-

téristiques est celle constituée par les formes musicales. Le P. Kellner consacre à ce sujet une cinquantaine de pages, vaste commentaire missionnaire de *Musicae Sacrae Disciplina.*

Si cet ouvrage s'adresse en premier lieu aux missionnaires, cependant, comme le remarque le P. Delcuve dans son avant-propos, « il offre aussi matière à réflexion et suggestions pratiques à tous ceux qu'anime l'idéal d'une communauté missionnaire, aux prêtres soucieux de réaliser des « paroisses missionnaires », véritables communautés de croyance, de culte et de charité. Le titre de l'ouvrage : « chrétienté missionnaire » et non « pays de mission » suggère la possibilité d'applications multiples dans des contextes différents ».

Xavier Seumois, P. Bl.

A. Raes : *Le Mariage dans les Églises d'Orient.* Collection « Irénikon », Chevetogne, 1959, 200 pp.

Ce livre sur *Le Mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient* inaugure une série d'ouvrages dans laquelle les moines de Chevetogne se proposent de publier les rituels des sacrements des divers rites orientaux. Il s'agit donc avant tout d'un volume dans lequel on trouvera le texte complet, en langue française, des formulaires liturgiques du mariage selon chacun des rites de l'Orient : rituel copte (pp. 21-45), rituel byzantin (pp. 47-68), rituel arménien (pp. 69-101), rituel syrien (pp. 103-133), rituel maronite (pp. 135-152), rituel chaldéen (pp. 153-197). Jamais encore une telle abondance de textes liturgiques concernant la célébration du mariage n'avait été mise à la disposition d'un large public.

Mais l'intérêt d'une telle publication dépasse de beaucoup celui d'un approfondissement de nos connaissances liturgiques. C'est la théologie et la spiritualité du mariage qui s'en trouvent éclairées, ainsi que le montre excellemment Dom O. Rousseau dans l'introduction. Alors que le rituel romain du mariage est assez pauvre, les quinze lectures bibliques du rituel arménien situent admirablement le mariage chrétien dans le plan divin, tandis que les prières du rituel syrien développent avec ferveur le thème central de l'union du Christ et de l'Église : « Il n'y eut jamais d'épouse comme celle qu'épousa le Premier-né. Il se l'acquit avant toutes choses et dans la mort lui fit le festin de noces. Il monta sur le bois et elle était près de lui; il ouvrit son côté et elle fut lavée par son sang; elle éleva la voix et dit : saint, saint, saint est le Fils en tout semblable à son Père » (p. 119). Et encore : « Que le Seigneur Jésus-Christ, Époux de justice et de vérité, qui s'est fiancé à l'Église des nations et qui, par son sang, lui a établi une dot, et lui a forgé un anneau avec les clous de la crucifixion; que Dieu, qui a béni l'union des justes de l'Ancien Testament, bénisse dans sa grâce ces anneaux que nous remettons à notre Fils N et à notre fille N, qui se sont unis en ce moment... Bénis ces anneaux pour la plénitude de la joie des fils de la Sainte Église » (*ibid.*). De tels textes, qui abondent dans l'ouvrage, peuvent

fournir une matière sans cesse renouvelée pour des célébrations accompagnant des mariages de l'après-midi. Ils aideront enfin des époux chrétiens à nourrir leur prière commune, en découvrant, à travers la liturgie, la grandeur du sacrement dans lequel ils ont été « couronnés » l'un de l'autre, selon la merveilleuse expression du rituel byzantin (p. 63).

L. Brou : *Les Oraisons des dimanches après la Pentecôte*, Apostolat liturgique, abbaye de Saint-André, Bruges, 1959, 132 pp.

Dom L. Brou a donné, il y a dix ans, une *Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine* (*Sacris erudiri*, II, 1949, pp. 123-224). Depuis lors, il a consacré à ces mêmes oraisons un vaste commentaire liturgique, qu'il a publié progressivement dans *Paroisse et Liturgie* avant de le recueillir en volume. La connaissance parfaite des diverses sources liturgiques que possède l'auteur donne une grande sûreté à son étude. Celle-ci consiste dans une minutieuse analyse du texte du Missel romain, qui reçoit souvent une vive lumière de sa confrontation avec les témoins les plus anciens de chaque formulaire étudié. Nous ne saurions trop recommander la lecture de ce travail. Tous ceux qui voudront composer eux-mêmes leurs invitatoires d'oraisons auront avantage à s'y reporter. Les formulaires liturgiques des dimanches *per annum* sont parmi les plus riches de la liturgie romaine, mais leur extrême sobriété, leur parfaite justesse d'expression ne livrent d'ordinaire leur secret qu'à celui qui aura pris le temps de les étudier de près. Plus encore que d'un commentaire de qualité, c'est d'une méthode d'investigation que nous sommes redevables à Dom L. Brou au terme de notre lecture.

Vies des Saints et des Bienheureux par les RR. PP. Bénédictins de Paris, tome XIII. Supplément. Table générale. Éditions Letouzey, Paris, 1959, 594 pp.

Avec le tome XIII s'achève la publication des *Vies des Saints et des Bienheureux* entreprise par Dom Baudot et continuée par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Le volume comporte d'abord 240 pages de Supplément, contenant les notices des saints ou des bienheureux placés sur les autels postérieurement à la rédaction des premiers volumes de la collection. Celle-ci s'achève avec le pontifical de Pie XII. Vient ensuite une table alphabétique générale de 350 pages, qui donne la liste de tous les saints ou bienheureux présentés dans l'ensemble de l'ouvrage. Cette table constitue la meilleure nomenclature existante des saints honorés dans l'Église.

Mais qu'il nous soit surtout permis de nous attacher aux quelques pages intitulées : *en guise de conclusion*... En signant ces lignes, Dom Jacques Dubois lève à demi un anonymat qu'il convient de lever totalement. C'est en effet à lui que revient avant tout le mérite de la publication : le mérite de l'avoir menée à bonne fin au prix

d'un travail acharné; le mérite d'une qualité scientifique à laquelle les Bollandistes se sont plu à rendre hommage. En fait, les treize volumes comportent deux séries d'une valeur très inégale : de janvier à mai nous avons l'œuvre de Dom Baudot, travail consciencieux, mais qui laisse beaucoup à désirer du point de vue scientifique; il ne faut pas oublier que, si ces volumes ont été publiés de 1935 à 1947, le manuscrit en était achevé en 1929. A partir de juin (1948), la direction du travail est assumée par Dom Dubois et la qualité technique de la collection ne va pas cesser de s'affirmer d'un volume à l'autre. Le vœu unanime est facile à formuler : celui de voir Dom J. Dubois reprendre les premiers volumes, de manière à compléter une collection hagiographique qui serait unique au monde. L'auteur fait allusion au « rude labeur, mené pendant quinze ans » qui a « pesé lourd aux santés ». Nous prions le Seigneur de soutenir les santés et de permettre aux travailleurs de continuer l'œuvre à la gloire des saints.

Noële-M. Denis-Boulet, *Le Calendrier chrétien*, collection « Je sais, je crois », Librairie A. Fayard, Paris, 1959, 126 pp., 350 fr.

Voilà un petit livre admirablement écrit : clair, synthétique et plein de poésie. Même au lendemain de l'exploit de Lunik II, nous communions sans peine à l'émerveillement de l'homme primitif devant son amie la lune : « Elle l'éclaire à l'heure où redouble pour lui le danger des bêtes féroces, elle lui permet les migrations sans fatigue dans les climats brûlants, elle est très mystérieuse dans sa forme, dans ses phases » (p. 12). Qui désire connaître les origines du Calendrier ou qui se perd dans le dédale des calendriers préchrétiens, qui a besoin de rafraîchir sa mémoire sur le comput, les épactes et le nombre d'or, trouvera dans ce *Calendrier chrétien* tous les renseignements désirables. Il trouvera aussi un exposé des divers projets de réforme du Calendrier, qui sont périodiquement évoqués devant les plus hautes instances internationales.

Mais il y trouvera encore plus : une esquisse en soixante pages de l'année liturgique. Le chapitre consacré au dimanche chrétien et celui qui traite de la fête de Pâques ne laissent dans l'ombre aucun des aspects de ce qui constitue le centre hebdomadaire et le sommet annuel de la célébration du Mystère chrétien.

C'est peut-être le chapitre consacré aux martyrologes et à leurs sources qui nous laisserait un peu sur notre faim : l'imbroglio des martyrologes du 9e siècle, débrouillé naguère par Dom Quentin, n'est pas très facile à assimiler pour le lecteur qui n'est pas au fait d'Adon et du petit Romain.

P. Jounel.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boulevard Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 1-1960.